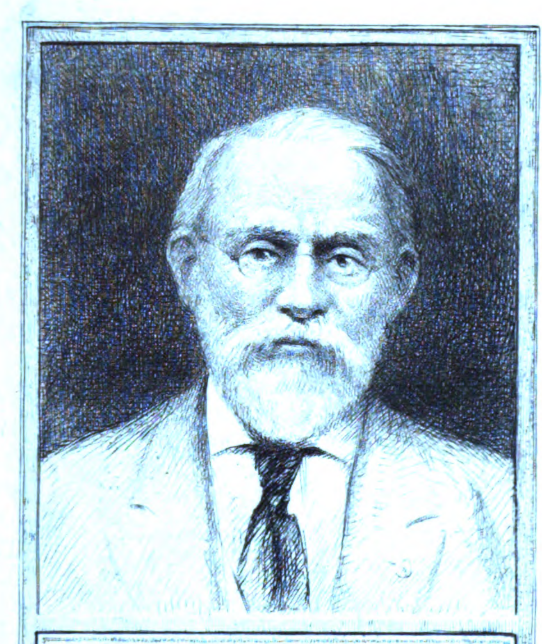

SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

SCHRIFTLEITUNG:
PROF. DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

*

IV. JAHRGANG 1922
NEUE FOLGE I. JAHRGANG

*

HERAUSGEGEBEN VON
OSKAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG

VERLAG OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG

INHALTSVERZEICHNIS

1. Hauptartikel und Übersetzungen.

2. Bücherbesprechungen.

3. Weltschau.

(Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand)

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

*

NEUE FOLGE I. JAHRGANG

(DER GESAMTREIHE 4. JAHRGANG).

HEFT 1/3

VERLAG OSKAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloß,
München-Neubiberg.

Schriftleitung:
PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München, Barerstraße 48.

Die Zeitschrift erscheint zweimonatlich und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Buchhändlerische Auslieferung
durch Herrn Kommissionär Gustav Brauns, Leipzig

Preis jährlich Mk. 50.— für Deutschland und Oesterreich; für das übrige Ausland Mk. 100.—.

Probehefte gegen Voreinsendung von Mark 8.— portofrei.

Geschäftliches und Bestellungen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen dem Verlag Oskar Schloß München-Neubiberg direkt zugesandt werden.

*

Inhaltsverzeichnis:

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

4. Jahrg. Heft 1/3 Januar/März 1922

Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

Von Ernst Leumann

Vorwort

Über Buddha ist schon viel Gutes geschrieben worden. Vor allem das Jugendwerk von Hermann Oldenberg, dessen Schüler ich war, als es entstand, verdient gerühmt zu werden. Die gegenwärtige Schrift zieht zum ersten Mal auch Buddha's Zeitgenossen Mahāvīra in den Kreis der Betrachtung. Hervorgegangen ist sie aus Vorlesungen, mit denen ich mich — auf den Rat meines verehrten Freundes Friedrich Kluge — als Straßburger Flüchtling nach Pfingsten 1919 in Freiburg heimisch gemacht habe. Möge sie zugleich an ihrem Teil den Dank bezeugen, den ich unserm neuen zurzeit noch so unglücklichen Deutschland schulde für die gastliche Zuflucht, die es mir an freundlich gelegener Stätte geboten hat.

Indem die Schrift erst jetzt an die Öffentlichkeit tritt, kann sie eine Ergänzung bilden zu meiner inzwischen entstandenen (ebenfalls im Verlag Oskar Schloß zu München-Neubiberg erscheinenden) Übersetzung des altindischen Romans „Die Nonne", der, von einem Bekenner Mahāvīra's stammend, dessen Geist gewiß lebendiger spüren läßt als meine begriffliche Analyse.

Freiburg i. B., Mitte Mai 1921.

Ernst Leumann.

Inhalt

Vorzeit

Eine der großen Weltreligionen soll hier zusammen mit ihrer wenig bekannten Schwesterreligion im Entstehen kurz vor Augen geführt werden. Nicht bloß von Art und Gestaltung wollen wir sprechen, sondern zugleich von Bedingungen und Herkunft. Dann erscheinen uns die beiden Religionen als ein Ergebnis der altindischen Religionsentwicklung und gewinnen dadurch Zusammenhang mit der ursprünglichen Religion der übrigen indogermanischen Völker, — mit der homerischen und der altgermanischen Religion.

Nun sind die meisten Leser gewiß erstaunt ob solcher Perspektive; denn was sie vom Buddhismus kennen, ist doch grundverschieden vom Glauben Homers und vom Glauben unserer urgermanischen Vorväter. Aber auch die Sprachen, deren sich all diese Religionen und Glaubensformen in ihren Liedern und Gebeten und frommen Erzählungen bedienen, scheinen grundverschieden von einander zu sein: Niemand kann von Ilias und Odyssee aus oder von der Edda aus die älteste Literatur der Inder, den Veda, oder die buddhistischen Schriften verstehen. Und doch besteht ein uralter Zusammenhang. Vor Zeiten haben doch — es mag um 3000 vor Christus gewesen sein — all die indogermanischen Völker, Inder, Iranier, Griechen, Römer, Germanen, Slaven und Kelten, noch eine Gemeinschaft gebildet, haben benachbarte Wohnsitze irgendwo im Grenzgebiet von Europa und Asien gehabt, haben beim Reden einander verstanden und sind auch in religiösen Anschauungen und Gebräuchen einander verbrüdert gewesen. Freilich sind Jahrtausende seitdem verflossen; aber die Sprachen und die Religionen sind zähe Institutionen, sie verändern sich zwar fortwährend im Laufe der Zeiten, weil alles sich verändert, aber sie verleugnen deswegen ihre Herkunft auch nach Jahrtausenden nicht. Nur wird es mit dem Vorrücken der Zeit und der zunehmenden Veränderung immer schwerer, die Herkunft noch zu erkennen und die alten Zusammenhänge noch zu erweisen.

Umso schwerer wird dieses Erkennen und Erweisen, weil da und dort die Zusammenhänge schon früh sich wirklich außerordentlich gelockert haben. Es kam vor, daß eine Sprache unter die Einwirkung einer fremden Sprache, eine Religion unter die Einwirkung einer fremden Religion geriet: so ergab sich Sprach-

mischung und Religionsmischung, wodurch die in die Vergangenheit zurückführenden Fäden in Verwirrung gerieten. Und selbst wenn bei einem Volk eine ziemlich selbständige und gradlinige Entwicklung von Sprache oder Religion gesichert war, so zeigte sich, daß entweder das Idiom der höhern oder das der niedrigeren Volksschichten sich durchsetzte, daß die Religion im Volksleben eine ausgeprägte und dominierende Form annehmen oder aber mit einer bescheidenen Rolle sich begnügen mochte. Jenachdem sind Sprache und Literatur der einzelnen Völker recht verschieden orientiert. Zum Beispiel kommt in den ältesten Überlieferungen der Inder und Iranier das religiöse Element zu unbedingter und beherrschender Entfaltung, während es bei Homer und den alten Germanen im epischen Element aufgeht.

Eine Folge dieser Sachlage ist es, daß etwas, das den im Veda an die Götter gerichteten Hymnen entspräche, bei Homer nicht vorkommt. Und auch bei den spätern Griechen würden wir eine Parallele vermissen müssen, wenn nicht vor etwa zwölf Jahren in Egypten ein Gedicht des Alkaios zutage getreten wäre, das inhaltlich und metrisch sich außerordentlich nah mit jenen altindischen Hymnen berührt und das erraten läßt, daß der Typus solcher Gedichte (die indische Form des Metrums heißt Triṣṭubh) aus der Götterverehrung der indogermanischen Vorzeit stammt.

Das Lied des Alkaios ist ein Gebet an die Dioskuren und lautet in Gercke's Übersetzung (Internat. Monatsschrift 1917 col. 596 f.):

Kommt hierher, verlaßt den gestirnten Himmel
und erscheinet, gütige Hilfe bringend,
Zeus' und Leda's mächtige Söhne, Kastor
und Polydeukes!

Über Landesbreite und alle Meere
reitet ihr auf eilender Rosse Rücken,
und die Menschen rettet ihr leicht von Todes
eisigem Grauen.

Hurtig eilt ihr über der Tempel Zinnen,
laßt von fern erglühen des Mastes Spitze
und bringt Hoffnungsschimmer dem schwarzen Schiff in
nächtlicher Brandung.

Δεῦτ' Ὄλυμπον ἀστέροπον λίποντες
παῖδες ἴφθιμοι Δίος ἠδὲ Λήδας
ἰλλάωι θύμωι προφάνητε Κάστορ
καὶ Πολύδευκες.

οἳ κατ' εὔρηαν χθόνα καὶ θάλασσαν
παῖσαν ἔρχεσθ' ὠκυπόδων ἐπ' ἴππων.
ῥῆα δ' ἀνθρώποις θανάτω ῥύεσθε
ζα-κρυόεντος

εὐέδρων θρώισκοντες ὂν ἄκρα νάων
τήλοθεν, λάμπροι πρότον' ἀμφίβαντες·
ἀργαλέαι δ' ἐν νύκτι φάος φέροντες
νᾶϊ μελαίναι.

Von zwei weiteren Versen sind bloß je zwei Buchstaben erhalten. Zu den Dioskuren als Rettern in Seenot vgl. H. Hymn. Hom. 336 ff. und Eurip. Helen. 1495 ff. Auch auf den Abschnitt „Die Dioskuren" in Leopold von Schröders „Arische Religion" II (1916) p. 438—458 sei hingewiesen. — Während die Strophe bei Alkaios aus drei elfsilbigen Zeilen und einem Hexameterschluß besteht, hat sie im Veda vier elfsilbige Zeilen. Über die Genesis der elfsilbigen Zeile handelt mein Buch Maitreya-samiti (1919) p. 158 ff., und vom Hexameterschluß als selbstständiger Kurzzeile ist die Rede ebenda p. 136 ff. und besonders in meiner Schrift ‚Neue Metrik' (1920, VWV).

Himmlische Retter in der Not sind also die Dioskuren, zwei Götterjünglinge, die immer vereint vorgestellt und zu Hülfe gerufen werden. Ihrem Namen „Söhne des Zeus" entspricht im Veda die Bezeichnung „Enkel des Himmels" (*Divo napātā*), und auch im Veda gelten sie stets als die beiden göttlichen Helfer in der Not die teils, wie bei Alkaios zu Hülfe gerufen und teils wegen der Hülfe, die sie dem und jenem bereits geleistet haben, immer und immer wieder vielfältigst gepriesen werden. Auf wunderbarem Wagen kommen sie im Veda gefahren, und sie heißen da meist „Reiter" oder „Ritter" oder „Rosselenker" (*Aśvinā*) oder auch „die Untrüglichen" (*Nāsatyā* aus *na-asatyā* „die un-trüglichen") d. h. die Zuverlässigen, auf die man sich verlassen kann. Ein an sie gerichteter Veda-Hymnus lautet (in der Übersetzung Graßmann's, der bloß die Elfsilbigkeit der Originalzeilen, nicht zugleich auch wie Gercke deren Rhythmik nachahmt):

RV. I 118 1. Es komme her, o Ritter, euer Wagen
mit Adlern fahrend, huldverleihend, hülfreich,
der schneller ist als menschliche Gedanken,
mit drei Gefäßen, windesschnell, o Helden.

2. Kommt her mit eurem Wagen, der drei Sitze,
drei Teile hat, drei Räder, schnell dahinrollt.
Macht fett die Kühe, eilend unsre Rosse,
und unsre Männer machet stark, o Ritter.

3. Auf schnellem Wagen, der im Schuß herabkommt,
vernehmt, o tät'ge, diesen Schall des Preßsteins;
warum sonst nennen euch die alten Sänger
die besten Helfer in der Not, o Ritter?

4. Euch Ritter mögen her die Adler fahren,
die raschen Vögel, die den Wagen ziehen,
und die geschäftig, wie des Himmels Geier,
euch Zuverlässige zum Opfer fahren.

5. Auf euern Wagen stieg der Sonne Tochter,
die Jungfrau dort, o Helden, voller Freude;
euch mögen nah herbei die Flügelrosse,
die wunderschönen roten Vögel fahren.

6. Ihr hobt heraus den Vandana durch Wunder,
mit Kraft den Rebha, wunderbare Helden!
Den Sohn des Tugra fuhrt ihr aus dem Meere
und gabt die Jugend dem Cyavāna wieder.

7. Dem Atri, der in Feuersglut versenkt war,
gabt ihr, o Ritter, Stärkung und Erquickung;
dem Kaṇva, der geblendet, gabt ihr wieder
das Auge, seinen Lobgesang vernehmend.

8. Ihr Ritter habt dem Śayu, als er flehte,
die Kuh mit Milch gefüllt in alten Zeiten;
die Wachtel habt ihr aus der Not erlöset,
ein neues Bein der Viśpalā gegeben.

9. Ihr Ritter gabt das weiße Roß dem Pedu,
das Schlangen tötet, angespornt von Indra,

das wiehernde, den mächt'gen Feindbezwinger,
den gliederstarken Hengst, den beutereichen.

10. Drum rufen wir euch, schöngeborne Helden,
um Hülfe an, o Ritter, euch erflehend,
o kommt zu uns mit schatzbeladnem Wagen
zum Wohlergehn euch unsrer Lieder freuend.

11. O Treue, kommet mit des Adlers Schnelle,
der neusten her zu uns, ihr engverbundnen;
denn Opfer bringend ruf ich euch, ihr Ritter,
beim Aufgang jeder neusten Morgenröte.

Es gibt nun eine ganze Anzahl solcher Göttergestalten, die sowohl bei den alten Indern wie bei den alten Griechen, zum Teil auch bei den alten Römern oder bei den alten Germanen oder bei irgendeinem andern Indogermanenvolk erscheinen, — immer ererbt aus der Religion der gemeinsamen Vorzeit, aus der indogermanischen Urreligion.

Da ist der Gott des Himmels und des Tages, genannt ‚Vater Zeus', Ζεὺς πατήρ, lat. *Jū-piter* (aus *Djū-pater*), ved. *Dyáuṣ-pitā́.*

Die Göttin der Morgenröte, genannt die ‚Leuchterin', Ἠώς, lat. *aurora,* ved. *Uṣas.*

Der Sonnengott, genannt der ‚Himmlische', Ἠέλιος ἥλιος, got. *sauil,* ved. *Sūrya.*

Der Gott des Feuers, ved. *Agni*, lat. *igni-s*, altslav. *ognĭ.*

Der Gott des Windes oder des Sturmes, ved. *Vāta*, germ. *Wuotan* oder *Odin*; bei den Indern in alter Zeit meist ‚der Heuler' (*Rudra*), später euphemistisch ‚der Gnädige' (*Śiva*) geheißen.

Der Gott des Krieges, genannt ‚der Männer-mordende', ursprünglich *mās-mṛt*, woraus *māmṛt* und durch Dissimilation *māvṛt*, lat. *Mavort-* und *Mart-*, ved. *Marut-* (hier pluralisch ‚Sturmgötter').

Die himmlischen Künstler, ved. *ṛbhu-*, deutsch ‚die Elfen', Ὀρφεὺς.

Das Fatum (ind. *diṣṭi* ‚die Weisung' geheißen), ursprünglich ‚Schicksalsanteil, Geschick, Los', ved. *Bhaga,* slav. *Bog* ‚Gott'.

Die altindogermanische Religion war also eine Naturreligion. Die großen Mächte und Erscheinungen und Eindrücke der Umwelt erfüllten vor allem das Gemüt unserer Vorfahren mit Staunen und Ehrfurcht, sie gaben ihnen das Gefühl fürs Hohe

und Übermenschliche, fürs Göttliche und Unendliche, ihnen wandte man sich zu mit Preisgesang und Bittgebet, ihnen brachte man in Ergebenheit und Hoffnung Opfergaben dar, weihte man Speise und Trank wie himmlischen Gästen, die man zu sich einlud und um Wohlwollen und Segen bat. Also Naturverehrung und Naturkultus, aber vor allem tiefes Naturempfinden — das war das Wesen dieser Religion. Man könnte von Naturpoesie sprechen, von poetischer Empfänglichkeit für die Herrlichkeiten und Erhabenheiten wie auch für die Schrecken von Himmel und Erde und Menschenschicksal — also Poesie könnte man in dieser Naturverehrung sehen, wenn nicht zugleich eine äußerliche und doch innerlichst mit Befriedigung empfundene Opfertätigkeit damit in Verbindung stände. Dieses Opfern von Gaben und das gleichzeitige Bitten um Hülfe, das verleiht den dichterischen Äußerungen den Stempel des Religiösen, das zeigt, daß unsere Poesie in der Religion wurzelt, in ihr verankert ist.

Wir wollen nun verfolgen, was unsere Indogermanen-Religion bei den alten Indern für eine Entwicklung durchgemacht, wie sie sich da allmählich geändert und dann spätern Ansprüchen nicht mehr allgemein genügt hat, so daß gewisse radikale Neuerungen aufkamen, aus denen der Buddhismus als die bedeutendste hervorragt.

Indische Frühzeit

Also die altindische Religionsentwicklung bis zum Auftreten des Buddhismus wollen wir nun ins Auge fassen. Es handelt sich da um mehrere Jahrhunderte, etwa um die Zeit von 1200 vor Christus bis 500 vor Christus. Es war eine Zeit der Eroberung und Ausbreitung. Unsere Indogermanen waren von Westen her über den Indus gezogen gekommen, sie rückten allmählich in die Ebene des Ganges vor, breiteten sich dann auch nach Süden hin aus, ebenso nach Norden in die Hochtäler des Himālaya. So wurde in den Jahrhunderten, von denen wir sprechen, nach und nach der größte Teil der ungeheuern Halbinsel, die wir Vorderindien heißen, mit indogermanischen Einwanderern erfüllt, die gegenüber den reichlich vorhandenen Ureinwohnern als Herren auftraten, als Herren

auftreten konnten, weil sie Kultur mitbrachten. Eine ungeheure Arbeit frühester Kolonisierung wurde da geleistet. Verhältnismäßig kleine Scharen indogermanischer Abkunft mischten sich unter eine Überzahl von untergeordneten Autochthonen, eine weiße Rasse siedelte sich an unter dunklen Rassen und gründete Staaten von großer Ausdehnung, in denen der dunkelfarbigen Bevölkerung, so weit sie sich nicht in abgelegene Gegenden und Schlupfwinkel zurückzog, die Rolle von Dienern zufiel. Diese Tat uralter Eroberung und Kolonisierung hat sich in der Neuzeit wiederholt. Zum zweiten Mal hat ein Indogermanenvolk von Indien Besitz ergriffen, nachdem die vormaligen Indogermanen längst mit den ehemaligen Ureinwohnern zu einer wenig widerstandsfähigen Masse verschmolzen waren. Und wie die jetzigen Herren sich absondern von den einheimischen Indern, so war es ehemals. Die Scheidung von Weißen und Schwarzen war ein Gebot der Notwendigkeit; denn Mischung bedeutete Degeneration. Diese Degeneration ist dann schließlich im Lauf von drei Jahrtausenden natürlich doch eingetreten; aber ursprünglich hat man sich dagegen gewehrt, und als wesentlichste Wehr im Kampf gegen Rassenvermischung und Degeneration ward die Kastenordnung erfunden und eingeführt. Ja, die indische Kastenordnung ist so eine notwendige Begleiterscheinung der altindischen Kulturentwicklung, ein Erfordernis der altindischen Kulturerhaltung gewesen. Und sie wurde zum Glaubensartikel, zu einem Pol in dem zunächst aus dem Veda hervorgehenden Glaubenssystem, das wir ‚Brahmanismus' heißen.

Der zweite Pol dieses Systems war das Opferwesen. Dieses Opferwesen, in gewissem Umfang natürlich schon immer vorhanden, ist doch erst in spätvedischer und nachvedischer Zeit zur vollen und abschließenden Ausbildung gelangt. Es wurde vom Priesterstand, der es pflegte, zur zentralen Angelegenheit der Religionsübung erhoben, als die poetisch gehobene Stimmung aus der Zeit der Einwanderung sich verlor und teils mystische Spekulation, teils schulmeisterliche Genauigkeit dem Kultus ihr Gepräge aufdrückten.

Daß die poetische Stimmung, die der altvedischen Religion eigen ist, sich nicht dauernd erhielt, woran lag das? Warum mußte die frische und laute Bewunderung und Verehrung der Natur zu einem stillen Naturempfinden und Naturdeuten werden? Warum der Po-

lytheismus sich in einen Pantheismus umwandeln? Es liegt Fortschritt in dieser Entwicklung, es liegt aber auch Rückschritt darin. Fortschritt, insofern das religiöse Denken dem Weltganzen, der Welteinheit zustrebte. Rückschritt, insofern dadurch die frische Empfindung für das Wesen der alten Göttergestalten verblaßte und der Glaube an sie untergraben wurde. Man gewann Einsicht in die Allnatur, entdeckte als Urgrund den Geist (*ātman*) oder das Heilige (*brahman*) und versenkte sich in ehrfürchtige Betrachtungen über diesen Urgrund. Die hehren Göttergestalten der Vorzeit aber erschienen nun bloß noch sozusagen als Halbgötter, als überirdische Persönlichkeiten, die nur noch die Phantasie beschäftigten, nicht mehr das Gemüt erfüllten.

Man ahnt schon, wie damit der Boden für eine religiöse Neuerung, für etwas, was dem menschlichen Gemüt wieder frische Nahrung brachte, vorbereitet war. Es stand nicht anders im griechisch-römischen Altertum, als dort die Zeit kam, da man die alten Gottheiten nicht mehr verstand, als die Philosophie den Geist aufs Weltganze und auf allerlei Auffassungen desselben hingelenkt hatte. Der Umschwung hat sich da ein halbes Jahrtausend später und beim Zusammenhang der Mittelmeervölker in andern Formen vollzogen als bei den alten Indern, die durch Meer und Gebirge von der übrigen Welt abgeschnitten waren. Die neue Frucht des menschlichen Gemütes ist sozusagen später und anders gereift in dem gemäßigteren Klima des Treffpunktes dreier Kontinente als in dem isolierten Tropenlande. Was Wunder, daß diese spätere Frucht auch die schmackhaftere und heilsamere wurde, sind doch bei ihrer Vorbereitung mehrere alte Kulturen, nicht wie beim Entstehen der früheren bloß eine verzeinzelte, am Werke gewesen.

Bleiben wir noch einen Augenblick im Bilde und fassen wir Buddha's und Mahāvīra's Neuerung als eine Frucht des menschlichen Gemütes auf, wie sie sich entwickelte bei einem Indogermanenstamm, der während der Völkerwanderungen der Vorzeit aus der gemäßigten Zone in die heiße und da mitten unter dunkle Rassen geraten war. Es scheint, daß unsere Frucht in dieser besonderen Umgebung auch einen besonderen Geschmack, sozusagen einen Erdgeschmack, einen Geschmack von dem fremdartigen Boden annahm. Unter diesem Geschmack verstehe ich eine eigentümliche

Lehre, ein merkwürdiges Dogma, das seit Jahrtausenden, jedenfalls seit vorbuddhistischer Zeit in Indien Geltung hat und daselbst mit der Zeit die populärste Religionsvorstellung geworden ist, — das Dogma von der Seelenwanderung. Dieses Dogma ist für uns, die wir der abendländischen Kulturentwickelung angehören, das Fremdartigste von der Welt, ist aber für den Inder, und war schon für Buddha und seine Zeitgenossen das Natürlichste von der Welt. Es scheint in letzter Linie auf Anschauungen der Ureinwohner Indiens zurückzugehen, die dann von den eingewanderten Indogermanen nach und nach übernommen und zu einem System ausgebaut wurden. Jedenfalls in der altvedischen Zeit finden wir bei unsern indogermanischen Einwanderern noch keine Spur des Seelenwanderungsglaubens; da gelten noch Vorstellungen über Tod und Jenseits ähnlich denen der alten Griechen. Dagegen nach einigen Jahrhunderten ist bereits das ganze Sinnen und Grübeln der Denker von Seelenwanderungsideen durchsetzt. Es wird also wohl Autochthonen-Einwirkung, es wird Erdgeschmack sein, was uns da entgegentritt.

Was sagt nun die Seelenwanderungslehre? Sie sagt Zweierlei; — wenigstens in der religiös gefestigten Form, wie wir sie bei den meisten Denkern antreffen, sagt sie Zweierlei. Einmal, daß das Leben nach dem Tode nicht aufhört, sondern sich in andern Wesen fortsetzt, indem die Seele des Sterbenden in ein neues Individuum, sei dies Mensch oder Tier oder was anderes, übergeht. Zweitens aber sagt die Lehre — und das ist das Wichtigere, ist jedenfalls für den religiösen Denker das Maßgebende —, daß bei der Wiederverkörperung das bisherige Leben je nachdem belohnt oder bestraft wird, d. h. daß der Gute erwarten darf, nach dem Tode in eine glücklichere Lebenslage überzugehen, während dem Schlechten irgend eine schlimme Daseinserneuerung bevorsteht. Es vollzieht sich also auf Grund der Seelenwanderung die moralische Weltordnung. Die Empfindung liegt zugrunde, daß innerhalb eines Lebens durchschnittlich das Gute kaum oder jedenfalls nicht voll belohnt und das Böse nicht entsprechend bestraft wird; so wird also der sittliche Ausgleich von einem neuen Leben, das ans bisherige sich anschließt, gefordert. Zugleich ergibt sich aus der ganzen Lehre mit voller Natürlichkeit eine Erklärung für das jeweils gegenwärtige Schicksal eines Geschöpfs: scheint es über Verdienst

günstig sich zu gestalten, so üben offenbar gute Werke, die von dem Geschöpf in einem früheren Dasein getan wurden, ihre Nachwirkung aus, während im gegenteiligen Fall eine Nachwirkung früherer Missetaten angenommen wird. Ein etwas burleskes Beispiel für die Unzahl von Anwendungsmöglichkeiten, die der geschilderte Glaube zuläßt und zeitigt, sei der Gegenwart entnommen. Wenn da etwa ein Engländer seinen Hund zu sich in die Kutsche hineinnimmt, so staunt der naive Inder und sagt sich: dieser Hund muß aber in seinem Vorleben ein ganz besonderes Verdienst sich erworben haben, daß er jetzt im Wagen mitfahren darf. Ja auch entsprechende Erinnerungen stellen sich ein: wer mit voller Hingabe in den Seelenwanderungsglauben hineingewachsen ist, der kann bei phantasievoller Veranlagung, wo so oft die Grenze zwischen Vorstellung und Tatsächlichkeit sich verwischt, dazu kommen, sich an frühere Daseinsformen zu erinnern, er wird mit solchen Pseudo-Erinnerungen sein augenblickliches Schicksal zu deuten und in dieser Deutung seine Befriedigung zu finden wissen. Zur Zeit Buddha's und Mahāvīra's galt es für eine besondere Gabe, wenn Jemand derart sich an eine frühere Existenz oder gar an mehrere Existenzen zu erinnern vermochte.

So ist die Seelenwanderungslehre eine sittlich-religiöse Forderung von derselben Art wie die Jenseitsgedanken, die wir sonst kennen. Sie ist erstens Unsterblichkeitsglaube, insofern sie ein Leben mit dem Tode nicht für abgeschlossen hält, und sie ist zweitens Glaube an die sittliche Weltordnung, insofern sie das Schicksal der Geschöpfe mit ihren moralischen Verdiensten in Einklang gebracht sehen will. Freilich, trotzdem wir das wissen, bleibt die Lehre uns merkwürdig und fremdartig. Indem sie außer den Menschen auch die Tiere in den Kreislauf der Wiedergeburten hereinzieht, gewinnt sie zwar Anschluß an unser naturwissenschaftliches Denken, das die ganze Organismenwelt der Erde aus den niedrigsten Anfängen hervorgegangen weiß und das keine grundsätzliche Scheidung zwischen Tier und Mensch anerkennt. Aber indem sie das, was wir als ein fernes und im letzten Grunde nicht zu ergrübelndes Jenseits empfinden, in unsere Umgebung, ins Diesseits hineinverlegt, preßt sie den hohen und freien Gedankenschwung der Fest- und Feiertage in die Enge der Alltäglichkeit. Sie mag plastisch und drastisch heißen, aber sie ist zugleich auch nüchtern und kurzsichtig.

Die vorbuddhistische Religionsgeschichte Indiens hat uns auf eine besondere Grundanschauung religiöser Art geführt, auf das Dogma von der Seelenwanderung. Sie macht uns auch bekannt mit einem besonderen Grundzug der religiösen Lebensführung. Im Alter — heißt es — soll man sich aus der Welt zurückziehen und im Walde Aufenthalt nehmen. Noch genauer heißt es: wenn man grau wird, überlasse man das Hauswesen seinem Sohne und ziehe in den Wald hinaus. Die spätere Lebenstufe, in die man da eintritt, führt einen besonderen Namen, es ist die des *vana-prastha* ‚des in den Wald vorgeschrittenen'; und auch die geistliche Literatur hat eine entsprechende Schluß-Abteilung, die man erst im Walde studieren soll, es sind die sogenannten ‚Waldbücher' (*āraṇyaka*). Man kann also von einem organisierten Einsiedlertum reden. Dieses Einsiedlertum aber war eine Vorbereitung auf die indischen Mönchsgenossenschaften, die sich nicht gar lange vor Buddha's Zeit zu bilden begannen. Anstatt vereinzelt in den Wald hinauszuziehen, schlossen sich bejahrtere Männer einem hervorragenderen Einsiedler an, der ihr Meister und Leiter wurde. Es ist von verschiedenen solchen Einsiedlerhäuptern die Rede, die dann, als Buddha mit wirkungsvoller Predigt auftrat, samt ihrem Anhang zu ihm übergingen, seine eigene Mönchsgemeinschaft bilden halfen.

So sehen wir, wie in Indien die Mönchsvereinigungen, die Ordensbildungen, aus dem alten Einsiedlerwesen hervorgingen. Dieses Einsiedlerwesen selber aber hatte auch seine Vorgeschichte. Vielleicht hat sich der Leser selber schon gesagt, daß wir etwas Ähnliches in manchen Gegenden Deutschlands haben. Da übergibt der Bauer, wenn er in die Jahre kommt, seinen Hof dem ältesten Sohne und zieht sich auf sein Altenteil zurück; er wird das, was der Inder *vana-prastha* ‚in den Wald vorgerückt' heißt. Bei uns ist nun dies eine weltliche Gepflogenheit, eine Sitte, ein Brauch; bei den Indern, wo alles eine religiöse Färbung erhielt, ward der Brauch dem Religionswesen eingegliedert, ward von ihm sanktioniert und systematisch durchgeführt und ausgebaut. So hängt also das altindische Einsiedlertum, das *vana-prastha*-Leben, und mit ihm das nachmalige Mönchswesen der indischen Religionsentwicklung mit einem uralten Brauche zusammen, der gewiß schon im indogermanischen Altertum provinzielle Geltung gehabt hat.

Daß in Indien so als Begleiterscheinung der weltlichen Religiosität eine frühe Entwicklung zum Mönchsleben hin sich einstellte, ist von der allergrößten Bedeutung geworden. Man kann sagen, daß in dieser Entwicklung sich bereits der ungeheure Gegensatz ankündigt, in dem Buddha's und Mahāvīra's Religion dem Christentum gegenüber stehen. Jenes sind Religionen der Weltflucht, Religionen des Alters, der Entsagung und Resignation, kurzum mönchische Religionen; das Christentum ist eine Religion des Weltwirkens, eine Religion der Jugend, des Strebens und der Hoffnung, mit einem Wort eine kirchliche Religion. Im Buddhismus und in Mahāvīra's Religion ist die Zentralstätte das Kloster oder was unserm Kloster entspricht, im Christentum ist es die Kirche.

Mahāvīra und Buddha

Vom Bisherigen aus übersehen wir nun den Boden, aus dem die Religionen Mahāvīra's und Buddha's hervorwuchsen. Im Hintergrund steht die indogermanisch-vedische Verehrung der Naturgewalten, ein poetischer Polytheismus. Innerlich sucht dieser nach Einheit und wird pantheistisches Grübeln, äußerlich wird er strenger Opferdienst. Zugleich bringt die Kastenordnung sozialen Zwang. Es tritt ferner das Dogma von der Seelenwanderung auf, und aus uraltem Brauch entwickelt sich Einsiedlerwesen und mönchische Lebensführung. Damit sind allerlei Anregungen gegeben, die neue Ziele fordern, — allerlei Richtungen, die neue Ziele bedingen.

Im sechsten Jahrhundert vor Christus stellen sich die Neubildungen ein. Mehrere Denker, unbefriedigt vom überlieferten Priesterwesen und seinem Opferkultus, erheben ihre Stimme und verkünden Lehren, die das Vielerlei der durcheinandergehenden Anschauungen in ein System bringen und damit die sittlichen Pflichten auf eine neue Grundlage stellen wollen. Wir kennen manche Namen von solchen Denkern, aber nur zwei von ihnen treten in hellster Beleuchtung aus dem Dunkel der Vorzeit heraus; nur diese beiden nämlich haben religiöse Gemeinschaften zu gründen vermocht, die bis auf die Gegenwart sich fortgesetzt haben, in denen ihre Gedanken und Bestrebungen wirksam geblieben sind und im Lauf der Jahrhunderte in Tausenden von literarischen Werken eine prosaische oder poetische Ausprägung erlangt haben. Die beiden Männer senden uns gewisser-

maßen durch ihre lebenskräftig gebliebenen Ordensgründungen und durch deren Literaturen ihr Eigenlicht zu, tauchen aus dunkler Ferne als Fixsterne auf, während die sonstigen Vertreter der religiösen Bewegung ihrer Zeit uns nur auf Umwegen und durch unbestimmte Kunde bekannt werden, sozusagen nur als Planeten gelten können.

1. Die Namen

Wer sind die zwei hervorragenden Geister? Wer sind die zwei Religionsstifter? Sie sind bekannt unter ehrenden Beinamen: der ältere, um 570 v. Chr. geboren, heißt ‚der große Held' (*Mahā-vīra*), der jüngere, um 550 v. Chr. geboren, ‚der Erwachte' (*Buddha*). Auch noch andere Namen solcher Art kommen vor. Jeder von beiden wird auch ‚Ehrwürden' (*Arhant*) oder ‚Herr' (*Bhagavant*) oder ‚Sieger' (*Jina*) genannt. Außerdem ist für Mahāvīra die Bezeichnung ‚Tīrtha-kara', für Buddha die Bezeichnung ‚Tathā-gata' beliebt geworden: Tīrtha-kara, wörtlich ‚Furt-macher' d. h. der eine Übergangsstelle ins Land der Erlösung hergestellt hat, läßt sich frei übersetzen mit ‚Pfadfinder' oder mit ‚Fährmann', und Tathāgata ‚der so-gegangene', d. h. ‚der den rechten Weg vorangeschritten ist' wird wohl am besten wiedergegeben durch ‚der Vorbildliche' oder ‚das Vorbild'. Alle diese Namen sind nun aber zunächst nur bei den Verehrern und Jüngern unserer beiden Meister in Gebrauch gewesen. Von Fernerstehenden wurden sie nach dem Geschlecht benannt, aus dem sie stammten; das war Sitte bei Personen von vornehmer Abkunft, wie es beide waren. Nun gehörte Mahāvīra dem Jñātṛ- und Buddha dem Śākya-Geschlechte an; das ergab für den erstern die Bezeichnung Jñātṛ-putra ‚der Sohn aus dem Jñātṛ-Geschlecht' und für den letztern die Bezeichnung Śākya-putra ‚der Sohn aus dem Śākya-Geschlecht'. Und in Anlehnung an die zweite dieser Bezeichnungen ist dann für Buddha auch der Ausdruck Śākya-muni ‚der Śākya-Denker' d. h. ‚der Weise aus dem Śākya-Geschlecht' aufgekommen; ja dieser Ausdruck ist neben dem Namen ‚Buddha' wohl der üblichste Titel geworden, unter dem unser Religionsstifter der Wissenschaft bekannt ist. Es geziemt sich, daß wir auch noch der sogenannten Taufnamen gedenken, d. h. der Namen, die Mahāvīra und Buddha in der Jugend bei Eltern und Geschwistern und Kameraden geführt haben und die übrigens

auch späterhin ihnen verblieben: Vardhamāna ‚der Gedeihliche' war Mahāvīra's und Siddhârtha ‚der Glückliche' war Buddha's Taufname. So lang unser Namensverzeichnis bereits geworden ist, wir müssen auch noch feststellen, wie die Anhänger Mahāvīra's und Buddha's genannt wurden und genannt werden. In Europa hat sich, während wir von Christus aus die Worte ‚Christianus' (frz. *chrétien*) und deutsch ‚Christ', von Mohammed aus das Wort ‚Mohammedaner' gebildet haben, von Buddha aus die Ableitung ‚Buddhist' festgesetzt. In Indien selber ist bei den Brahmanen für einen Bekenner Buddha's der Terminus Bauddha d. h. ‚Buddhist' und für einen Bekenner Mahāvīra's von seinem Beinamen Jina aus der Terminus Jaina, was bei uns ‚Jinist' wäre, geschaffen worden. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch verwenden wir jetzt für Mahāvīra's Anhänger sowohl den indischen Ausdruck ‚Jaina' wie den in Anlehnung an ‚Buddhist' europäisch-geformten Ausdruck ‚Jinist'; und in gleicher Weise reden wir auch, wenn wir die Religion Mahāvīra's im Auge haben, sowohl von Jaina-Religion wie von Jinismus.

‚Name ist Schall und Rauch' wird der Leser sagen, nachdem ich ihm so viele Namen vorgeführt habe. Allein gewisse Namen sind doch mehr als Schall und Rauch, — wenn sie gedeutet werden. Schon an Beinamen wie ‚Ehrwürden' oder ‚Pfadfinder' würden sich Betrachtungen anknüpfen lassen. Wichtiger noch werden uns die Hauptnamen *Buddha* und *Mahāvīra,* wenn wir sie recht verstehen.

Buddha heißt ‚der Erwachte' d. h. der zur Erkenntnis gelangte, wir würden sagen ‚der Weise'. In eine andere Richtung führt der Name Mahā-vīra ‚der große Held': unter den Mönchen ist ein Held derjenige, der die größten Entbehrungen und Strapazen aushält, der in asketischen Übungen hervorragt; darum will ‚Mahāvīra' ungefähr dasselbe sagen wie ‚der große Asket'. Im alten Indien sprach man, wenn von Askese die Rede war, unter anderm auch vom Helden-stehen (*vīra-sthāna*), womit eine asketische Übung gemeint war, bei der man sich für einige Zeit regungslos im Freien aufstellte und sich gleichsam als Held bewährte, indem man allen Unbilden der Witterung und sonstigen Beschwerden Trotz bot. Zweck war natürlich hiebei nicht die Dokumentierung des Heldentums an sich, sondern das was bei uns die Abtötung des Fleisches

heißt. Also Buddha ‚der Weise‘ und Mahāvīra ‚der große Asket‘. Damit ist tatsächlich der große Gegensatz, der zwischen den beiden Männern bestand, in aller Kürze gekennzeichnet. Mahāvīra war durch und durch Asket, und bei ihm ist die Theorie der Askese zu einem Grundzug seiner Lehre geworden. Auch Buddha bewegte sich noch in dieser Richtung in den jüngeren Jahren seines Mönchslebens: sechs Jahre hat er darin verharrt. Aber er gelangte dann zur Einsicht, daß die Askese ein Extrem sei, ein ebensolches Extrem wie die Genußsucht: beide Extreme seien zu vermeiden, der goldene Mittelweg sei das Richtige, kam ihm zum Bewußtsein. Und eben diese Erkenntnis hat bewiesen, daß er der Weisere von den Beiden war und daß er mit Recht den Titel ‚der Weise‘ führt, während mit gleichem Recht seinem ältern Zeitgenossen der Titel ‚der große Asket‘ beigelegt worden ist.

2. Askese und Samyak

Wir müssen nun, um historisch zu verfahren, zuerst von Askese sprechen, von dem, was Mahāvīra sein Leben lang, aber Buddha nur in jüngeren Mönchsjahren pflegte. Askese, im Sanskrit ‚Tapas‘, ist an sich für den Inder ein weiter Begriff, er umschließt ebensowohl Fastenübungen und Selbstbeschränkungen aller Art wie die eigentliche Kasteiung, den sogenannten ‚Kāya-kleśa‘ d. h. die Leibesquälung. Zweck der Askese ist zunächst immer die Abtötung der Sinnlichkeit, die Überwindung aller Naturtriebe und aller Eigenregungen, das sich-Abhärten, sich-Unempfindlichmachen gegen die Bedingungen und Einflüsse und Anforderungen von Leib und Außenwelt. Der innere Mensch mit seinen höhern Strebungen will sich durchsetzen, will sich gewaltsam der Hemmungen erwehren, die ihm fortwährend durch die Sinne und das weltliche Leben geschaffen werden. Freilich sind nun die höhern Strebungen, zu deren Gunsten in Indien Askese getrieben worden ist, vielfach solche von merkwürdiger Art gewesen. Man war überzeugt, daß die Askese ein verdienstliches Tun besonderer Art sei, daß es als solches übernatürliche Fähigkeiten verschaffe und Anwartschaft auf jenseitige Belohnung mit sich bringe. Die Entbehrungen und die Leiden, die man sich willkürlich auferlegte, trugen einem im Leben selbst den Geruch der Heiligkeit und nach dem Tode ein höheres Glück ein.

Diese Anschauung, so merkwürdig sie uns jetzt erscheinen mag, beruht wieder auf uralten Religionsvorstellungen, die aus der indogermanischen Vorzeit stammen und die auch in altgermanischen Bräuchen ihre Spur hinterlassen haben. Die Indogermanen waren überzeugt, daß ein sittliches Verdienst, das durch freiwillige Entbehrung oder auf anderm Wege erworben war, und daß im Besondern die Unschuld, sobald eine Notlage sich einstellt, auf übernatürliche Hülfe, auf den Beistand der Götter rechnen dürfe. Man durfte den Göttern gegenüber pochen auf sein Verdienst oder seine Unschuld, durfte die Errettung aus der Not von ihnen verlangen, man appellierte sozusagen an die sittliche Weltordnung, deren Hüter die Götter waren. Und man hieß diesen Notschrei an die Götter ein Bedrängen oder Herausfordern der Götter, das sich vollzog durch einen Schwur, der lautete:

> So wahr ich dies oder jenes Verdienst mir erworben habe — oder so wahr ich unschuldig bin, verlange ich Hülfe von den Göttern.

Der Ausdruck für das ‚Bedrängen der Götter‘ lebt nach in gr. ὄμνυμι τοὺς θεούς zu übersetzen ‚ich beschwöre die Götter‘; in Indien sprach man im gleichen Sinne vom ‚Bedrängen der Weltordnung‘: *ṛtám amiti* (wo *am-* = gr. ὀμ-). Der Schwur heißt im Indischen *satya-kāra* das ‚So wahr‘-Sagen.

Auf dem ganzen Glauben, der sich da ausspricht, beruhen die sogenannten Gottesurteile, die Überzeugung, daß der Unschuldige gefeit ist gegen die Gefahr, in die man ihn versetzt und die den Tod jedes Andern herbeiführen würde. In Indien nur hat dieser Glaube an die höhere Hülfe, deren das sittliche Verdienst, die Entsagung, die Unschuld, die Heiligkeit versichert sein dürfen, die Wendung genommen, daß im Besondern von der Askese höhere Wirkungen erwartet werden. Man kann aber nicht sagen, daß gerade Mahāvīra oder Buddha von dieser Annahme beherrscht oder geleitet gewesen wären. Vielmehr sprachen sie mit Verachtung von Leuten, die sich der Askese um des Glorienscheins, der dieselbe umgab, und um jenseitigen Glückes willen widmeten. Ihr eigenes Ziel bei Entsagung, Verzicht und Kasteiung war keine irdische oder himmlische Belohnung, wie das populär-indische Denken es sich ausmalte, sondern einzig die Erlösung.

Mit dem Worte ‚Erlösung‘ — auf Sanskrit ‚die Mukti‘ oder ‚der Mokṣa‘ — streifen wir einen neuen Grundbegriff des indischen religiösen Denkens

jener Zeiten, in die Mahāvīra und Buddha eingetreten waren. Doch ehe wir diesen Begriff genauer umschreiben, müssen wir uns noch einmal der Stellungnahme zuwenden, die Mahāvīra und Buddha der Askese gegenüber einnahmen. Beide waren in vornehmen Familien aufgewachsen, hatten dann selber Familie gegründet und waren schon mit ungefähr 30 Jahren des weltlichen Treibens völlig überdrüssig geworden, so daß sie Mönche wurden und sich nun der Askese befleißigten mit dem ganzen Eifer ihrer kräftigen Männlichkeit. Aber die Askese wurde zu ihrem Prüfstein. Mahāvīra ging in ihr auf und hat sein ganzes Gedankensystem nach ihr eingerichtet; sie wurde seine leitende Idee. Buddha dagegen ist nach mehreren Jahren über die Askese hinausgewachsen und hat eine leitende Idee höherer Art gefunden, die in Indien noch nicht verkündet worden war, eine Idee, die ihn fortab beherrschte und nach der seine eigene Lehre sich formte. Auf die leitende Idee aber kam da alles an. Denn sittliche Grundsätze und religiöse Nebenvorstellungen hatten Mahāvīra und Buddha ziemlich dieselben. Ja nicht bloß sie selber stimmten darin in der Hauptsache miteinander überein, sondern sie berührten sich in den moralischen und religiösen Allgemeinheiten auch mit den sonstigen ernsten Denkern ihrer Zeit. Selbst die Priester der überkommenen Religion, des Brahmanismus, standen ihnen in den Anschauungen über Moral und Weltgeschehen nicht allzufern; nur waren diese Priester an die soziale Engherzigkeit der Kastenordnung und durch ihren Opferkultus an das Töten von Opfertieren gebunden, welch letzteres den Mönchen als ein äußerst sündhaftes Tun erscheinen mußte, da sie im Töten von Mensch oder Tier die schlimmste Sünde erblickten.

Also auf die leitende Idee kommt alles an. Wie sehr dieser die Einzelheiten sich unterordnen, das sieht man am deutlichsten bei Mahāvīra: ihm erscheint die ganze Ethik, soweit sie nicht durch die fünf Gebote ‚du sollst nicht töten' usw. bestimmt ist, unter dem Gesichtspunkte der Askese. Er unterscheidet demgemäß äußere und innere Askese. Zur äußern rechnet er alles, was der Inder im weitesten Sinne als Askese auffaßte, nämlich alle Entbehrungen irgendwelcher Art, die man sich auferlegt, jeden bewußten Verzicht in Nahrung, Kleidung und dergleichen. Außerdem gehört natürlich dazu auch das, was im strengerem Sinne Askese heißt: der Zwang, den man dem Körper durch allerlei Übungen

und Gelübde, unter anderm durch das ‚Heldenstehen', von dem oben gesprochen wurde, auferlegt. Völlig neu war nun, daß Mahāvīra all diesen mehr oder weniger strengen Formen der eigentlichen Askese als etwas ganz Paralleles die innere Askese hinzufügte, daß er auch Bescheidenheit, Dienstfertigkeit und ähnliche allgemeine Pflichten samt den spezifisch-mönchischen Pflichten der Meditation usw. als Askese auffaßte und bezeichnete. Dabei ereignet es sich übrigens, daß das, was wir ‚Selbstbeherrschung' heißen und was wir jedenfalls der innern Askese zugeteilt erwarten, bei Mahāvīra vielmehr der äußern Askese unterstellt ist. Und auch noch in einem andern Punkte mag es uns scheinen, daß die Scheidung zwischen äußerlichen und innerlichen Formen der Askese nicht ganz einwandfrei durchgeführt sei. Doch anstatt da mit Kritik hervorzutreten, will ich lieber die ganze Klassifikation der Askese in den Grundzügen vorführen und dem Leser selbst das Urteil überlassen. Sie findet sich zweimal im Jaina-Kanon: im ersten Upāṅga (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VIII 2, 1883, p. 38—44) und im fünften Aṅga.

Sowohl die äußere wie die innere Askese wird sechsfach gegliedert. Zur ersteren gehören:

I. Anaśana ‚das Nicht-essen' d. h. das Übergehen gewisser Mahlzeiten.

II. Avamôdarikā ‚das Wenig-essen'; gemeint sind Selbstbeschränkungen in Nahrung, Kleidung usw., auch Selbstbeschränkungen im Äußern heftiger Empfindungen (also ‚Selbstbeherrschung') und im Verursachen von Geräuschen (also ‚leises Wesen').

III. Bhikṣā-caryā ‚der Almosengang'.

IV. Rasa-parityāga ‚der Verzicht auf Schmackhaftes'.

V. Kāya-kleśa ‚die Körperqual'; gemeint ist das Zwingen des Körpers, nämlich das regungslose Verharren in bestimmten Körperhaltungen, auch das Sichnichtkratzen, das Nichtspucken und der Verzicht auf Körperpflege.

VI. Pratisaṃlīnatā ‚die Einkehr bei sich selbst' d. h. das stille Verweilen an einsamem Orte mit möglichster Dämpfung der Sinnestätigkeit und der starken Empfindungen: einer Schild-

kröte gleich, die ihre Glieder einzieht, soll man sich von der Außenwelt abschließen, um sich in gute Gedanken zu versenken.

Zur inneren Askese wird gerechnet:

I. Prāyaś-citta ‚das Denken an Besserung' d. h. Beichte und Buße.

II. Vinaya ‚das schickliche und sittsame Betragen'.

III. Vaiyāpṛtya ‚die Dienstfertigkeit'.

IV. Svādhyāya ‚das Studium'.

V. Dhyāna ‚die Meditation'.

VI. Vyavasarga ‚die Abkehr von der Welt' d. h. die Bemühung aus den Verkettungen des Daseins, aus dem sogenannten Saṃsāra, loszukommen.

Alle sittlichen Bestrebungen auf Begriffe gebracht hören sich etwas hohl und etwas mühsam an. So hat der Leser vielleicht keinen voll befriedigenden Eindruck von der ganzen Klassifikation bekommen. Aber durchaus deutlich wird ihm nun die Persönlichkeit Mahāvīra's und indirekt auch diejenige Buddha's. Mahāvīra will sich streng und gewaltsam lösen vom Zwang der Leiblichkeit und von den Einflüssen der Weltlichkeit. So ordnet sich ihm sein ganzes sittliches und religiöses Streben unter dem Begriff der Askese; auch die allgemeinen Menschenpflichten der Bescheidenheit und des guten Betragens werden ihm zu Selbstbeschränkung, zu Selbstbeherrschung, zu Selbstzähmung, kurzum zu Arbeit an seinem Ich. Daß Buddha, wenn er die Askese allmählich als ein eitles Extrem erkannte und sich von ihr lossagte, damit nicht alles verwarf, was Mahāvīra darunter verstand, ist selbstverständlich. Auch er forderte Beichte und Buße, auch er pries Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung; nur die Selbstzähmung verwarf er, jenes dem Körper allerlei Entbehrungen und Qualen auferlegende Treiben, das man durchschnittlich unter Askese verstand und das bei Mahāvīra unter die sogenannte äußere Askese eingeordnet ist. Vor allem aber — und das ist das Wesentliche — fand Buddha für seine Bestrebungen einen neuen und besseren Oberbegriff, eine humanere Grundvorstellung: bei ihm lautet das leitende Wort nicht *Tapas* ‚Askese', sondern *Samyak* ‚recht, richtig'. Rich-

tig oder gut soll alles Denken und Tun und alles Reden sein. Es entspricht dem allgemein-indischen Zug zur Systematisierung, daß auch Buddha eine entsprechende Klassifikation aufgestellt hat — eine achtteilige Samyak-Klassifikation, die wir der zwölfteiligen Tapas-Klassifikation Mahāvīra's gegenüberstellen können. Diese Samyak-Klassifikation oder das, was unter ihr begriffen wird, führt den Namen ‚der edle achtteilige Pfad' (*ārya-aṣṭâṅgika-mārga*). Er umfaßt Folgendes:

I. Samyag-dṛṣṭi ‚Richtige Anschauung' oder ‚rechtes Glauben'
II. Samyak-saṃkalpa ‚Richtiges Wollen' oder ‚rechtes Entschließen'.
III. Samyag-vāc ‚Richtiges Wort' oder ‚rechtes Reden'.
IV. Samyak-karmânta ‚Richtige Tat' oder ‚rechtes Tun'.
V. Samyag-ājīva ‚Richtiger Lebensbedarf' oder ‚rechtes Leben'.
VI. Samyag-vyāyāma ‚Richtige Anstrengung' oder ‚rechtes Streben'.
VII. Samyak-smṛti ‚Richtiges Erinnern' oder ‚rechtes Gedenken'.
VIII. Samyak-samādhi ‚Richtige Meditation' oder ‚rechtes Sichversenken'.

Eine Folge der geschilderten Sachlage ist es, daß Mahāvīra und die Seinigen an Buddha und seinem Anhang vor allem die Askese vermißten, daß sie das Leben der buddhistischen Mönche zu behaglich und zu weltlich fanden. Und es scheint, daß diese Empfindung in Indien schließlich durchdrang; denn sie wird es sein, die nachmals das Verschwinden des Buddhismus in seinem Mutterlande, welches den Jinismus bis auf die Gegenwart vertrug, herbeiführte. Eine jinistische Stimme der Spätzeit hat das gemeinte Verdikt in folgende Form gebracht:

mṛdvī śayyā, prātar utthāya peyaṃ,
bhaktaṃ madhye, pārakaṃ câparâhṇe,
drākṣā-khaṇḍaṃ śarkarā cârdharātre
mokṣaś cânte Śākya-putreṇa dṛṣṭaḥ.

Ein weiches Lager, früh beim Aufstehn dann ein Trunk,
Mittags die Mahlzeit, abends wieder was zu beißen,
bei Nacht noch Süßigkeiten und zum Schluß Erlösung:
so hat's der gute Śākya-Sohn sich ausgeheckt. (Fortsetzung folgt.)

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten

von
F. I. Schtscherbazkoj
Aus dem Russischen übersetzt von
O. Strauß.

Vorbemerkung des Übersetzers

Dem um die Erforschung der indischen Philosophie hochverdienten russischen Gelehrten Professor F. I. Schtscherbazkoj verdanken wir ein zweiteiliges Werk über die Erkenntnistheorie und Logik der buddhistischen Yogācāra-Schule. In dem ersten, 1903 zu St. Petersburg erschienenen Teile gibt der Verfasser nach einer Einleitung, welche die philosophische Seite des Buddhismus, ihr Verhältnis zur übrigen indischen Philosophie sowie Leben und Werke des großen Yogācāra-Lehrers Dharmakīrti und seines Kommentators Dharmottara behandelt, eine Übersetzung des Nyāyabindu (d. h. kurzer Leitfaden der Logik) von Dharmakīrti mit dem Kommentar (ṭīkā) des Dharmottara nebst umfangreichen eignen Anmerkungen. Der zweite Teil vom Jahre 1909 enthält eine auf den ersten Teil gegründete systematische Darstellung, deren Bedeutung mich veranlaßte, die unfreiwillige Muße einer langen Gefangenschaft in Indien zu ihrer Übersetzung zu benutzen. Mit Einwilligung des Herrn Verfassers und dank dem Entgegenkommen des Herrn Verlegers kann diese Übersetzung nunmehr dem deutschen Publikum zugänglich gemacht werden.

Einleitung

Die Lehre von der Wahrnehmung und dem Schluß ist gemäß der in Indien üblichen Terminologie die Lehre von den Quellen und den Grenzen der Erkenntnis. Demgemäß ist es üblich, sie Erkenntnistheorie zu nennen; sie hat in Indien wie im Westen danach getrachtet, sich selbst an die Stelle aller ihr vorangegangenen Philosophie zu setzen. In Indien erscheint sie als die Schöpfung zweier buddhistischer Philosophen: Dignāga und Dharmakīrti. Da die Arbeit des Ersten fast vollständig in die Arbeit des Zweiten übergegangen ist und in ihr ihre endgültige Form empfangen hat, so verstehen wir unter der Philosophie Dharmakīrtis die gemeinsame Arbeit der beiden Philosophen.

In der Einleitung zum ersten Teil des vorliegenden Werkes war schon kurz hingewiesen auf die Bedeutung der buddhistischen Lehre

über Logik und Erkenntnistheorie sowohl für die Entwicklungsgeschichte der buddhistischen Gelehrsamkeit selbst als auch für die Geschichte der indischen Philosophie überhaupt. Auch waren schon einige Versuche gemacht worden, die buddhistischen Spekulationen zusammenzustellen mit den parallelen Ideen, die aus der abendländischen Philosophie bekannt sind.

Der vorliegende zweite Teil unsres Werkes enthält die systematische Darlegung der buddhistischen Erkenntnistheorie, wobei überall wo es die uns zugänglichen indischen und tibetischen Quellen gestatteten, der Zusammenhang der buddhistischen Lehre mit den vorangehenden Lehren und ihr Einfluß auf den nachfolgenden Zustand der Philosophie in Indien aufgezeigt worden ist. Die Zusammenstellungen mit den Spekulationen des Abendlandes, die auch im ersten Teil in den Anmerkungen zu der Übersetzung von Dharmakīrtis Werk nur gelegentlich und selten dort gemacht waren, wo sie sich besonders aufdrängten, fehlen in diesem Teil vollkommen, mit seltenen Ausnahmen, wo sie auch dann nur die Bedeutung einer Unterstützung haben als Parallele, die das Verständnis der indischen Spekulation zu erleichtern geeignet ist. Diese Beschränkung ist von uns absichtlich beobachtet worden, und nicht ohne einiges Bedauern, da sich Zusammenstellungen man kann sagen bei jedem Schritt aufdrängten. Zwei Erwägungen haben uns dabei geleitet. Erstens ist die Frage der Ähnlichkeit bei der Aufstellung des Erkenntnisproblems in dem buddhistischen und einigen europäischen Systemen unsrer Meinung nach so interessant und kann so tief in die Einzelheiten verfolgt werden, daß sie eine besondere Untersuchung von Seiten der Spezialisten erfordert. Zwar hat sich die im ersten Teil von uns ausgesprochene Hoffnung, das System Dharmakīrtis werde nicht nur in dem engen Kreise der Indologen sondern auch unter den Historikern der Philosophie das Interesse auf sich ziehen, bis heute im allgemeinen nicht verwirklicht, es ist aber auch nichts hervorgetreten, was unsern Glauben an diese seine Bedeutung hätte ins Wanken bringen können. Die oberflächlichen Urteile von Personen, die nicht nur ein aufmerksames Studium oder Nachdenken der buddhistischen Lehre sondern auch die elementarste Bekanntschaft mit dem Gegenstande vermissen ließen, konnten freilich am wenigsten unsern Glauben ins Wanken bringen.

Ein anderer Grund, warum wir die Aufgabe der Vergleichung der buddhistischen Erkenntnistheorie mit den abendländischen Systemen nicht auf uns nehmen wollen, besteht darin, daß sie, wie sie sich uns darstellt, ein Angelpunkt ist und viele jener Fragen entscheidet, die gerade heutzutage den Gegenstand des Streites zwischen den Philosophen der verschiedenen Richtungen bilden. Darum kann keine Vergleichung, die eine vergleichende Wertung der indischen Spekulationen zur Folge hat, der Subjektivität entgehen. Beispiele dafür haben wir vor Augen. Gar nicht zu reden von der lauten Freude Schopenhauers, dem es schien, daß die indischen Weisen dasselbe wie er geschaut hätten, gibt es auch andere Beispiele, wo subjektives Entzücken manchmal auch ernster wissenschaftlicher Arbeit eine recht einseitige Richtung gegeben hat. Die Übereinstimmung der Resultate indischen und europäischen Denkens läßt sich leicht zur Bekräftigung der Wahrheit einer gegebenen These verwenden auf der Basis, daß die Wahrheit nur eine, der Irrtum aber unendlich mannigfaltig ist. Da es aber fast kein abendländisches System gibt, das sich nicht auch in Indien fände,[1]) so beweist das bloße Faktum der Übereinstimmung nichts, da sich darauf alle berufen können, der Dualist und der Monist, der Skeptiker und der Dogmatiker, der Realist und der Idealist, der Materialist und der Spiritualist. Was allein aus diesen Übereinstimmungen folgt, ist nach Freytags richtiger Bemerkung, daß nicht Zufall und Willkür den Entwicklungsgang der Philosophie bestimmen, sondern daß es gerade auch für die philosophischen Probleme ein inneres Gesetz der menschlichen Natur gibt, kraft dessen bei den verschiedensten Völkern unter den verschiedensten Bedingungen das philosophische Denken zu denselben Resultaten führt. Auf Grund aller dieser Erwägungen meinen wir, daß die vergleichende Wertung der indischen Spekulationen die Historiker der allgemeinen Philosophie beschäftigen sollte. Der Anfang auf diesem Gebiete ist durch Professor Freytags Arbeit gemacht. Wir gestatten uns von neuem die Hoffnung auszusprechen, daß unsre russischen Philosophen sich herbeilassen werden, ein indisches System einer eingehenden Wertung zu unterziehen, geben wir ihnen doch ein nach unsrer festen Überzeugung viel interessanteres Material als das, worüber ihr deutscher Kollege verfügte. Leider fehlt ihnen ohne die Bekanntschaft mit den orientalischen Sprachen die Mög-

lichkeit der Kritik gegenüber unsrer Arbeit. Für viele aber bedeutet das Studium dieser Sprachen ein unüberwindliches Hindernis. Ihnen bleibt freilich nichts andres übrig als unsre Resultate zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit zu nehmen. Dazu erleichtern wir ihnen ihre Aufgabe nicht, da wir bei der Beschränkung unsres Gesichtskreises auf das Gebiet der indischen Systeme unsern Text mit indischen Ausdrücken färben mußten.

Indem wir es also den Spezialisten überlassen, die Figur des großen buddhistischen Philosophen in die Arena der Weltgeschichte einzuführen, verweilen wir mit desto größerer Aufmerksamkeit bei seiner zentralen Bedeutung in der Geschichte der indischen Philosophie.

Die ganze Bedeutung Dharmakīrtis für die Geschichte der indischen Philosophie vollständig darlegen, hieße eine Geschichte der indischen Philosophie schreiben. Wirklich hat sich bis jetzt der Historiker mit Bedenken von einer solchen Aufgabe zurückgehalten. Der Anfang der indischen Philosophie, der Anfang der literarischen Geschichte der brahmanischen Systeme wurde nach einheimischer Tradition ins 5. Jahrhundert v. Chr. verlegt; damals waren nach ungefährer Annahme die grundlegenden Traktate der Hauptsyteme aufgezeichnet worden. Diese Traktate bilden bis heute die unerschütterliche Basis der zeitgenössischen indischen Philosophie, im Laufe der Jahrhunderte haben sie in den Augen des Brahmanismus heilige Autorität bekommen. Die nicht-brahmanischen Systeme, darunter der Buddhismus, spielen in dieser Entwicklung keine irgendwie merkliche Rolle und existieren gleichsam überhaupt nicht. Uns ist der Beweis gelungen, daß die grundlegenden Traktate der brahmanischen Systeme in der Form, in der sie auf uns gekommen sind, in dieselbe literarische Epoche gehören müssen, in die der buddhistische Idealismus gehört, d. h. fast 1000 Jahre später, als allgemein angenommen wurde. Die weitere Geschichte der brahmanischen Philosophie ist im Verlaufe von wenigstens drei Jahrhunderten ein ununterbrochener bitterer Kampf zwischen Buddhisten und Brahmanen. Während der darauf folgenden drei Jahrhunderte wird die Stimme des Buddhismus schwächer, um dann vollständig zu verstummen, der Buddhismus verschwindet aus Indien und fällt in der indischen Philosophie der Vergessenheit anheim. Der Historiker folgt mit lebhaftem Interesse den Peripetien

dieses heißen Streites auf dem Felde der Ideen, da er darin den Kampf ewiger Ideen sieht, den Kampf des Realismus mit dem Idealismus.

Hinter den Kulissen des philosophischen Kampfes ging zweifellos ein Kampf zwischen Menschen, den Trägern dieser Ideen, vor sich. Er ist uns wegen des Fehlens direkter Zeugnisse wenig bekannt. Sein Sinn jedoch und sein endgültiges Resultat, die Niederlage des Idealismus, sind uns klar aus dem Reflex in der Geschichte der Philosophie. Die Niederlage war aber nicht vollständig, denn der Kampf mit den Buddhisten hat tiefe Spuren in fast allen Systemen hinterlassen. Abseits von dieser Bewegung waren offenbar die Systeme Sāṃkya-Yoga, die schon vor dem Kampf mit dem buddhistischen Idealismus in festen Formen versteinert waren und wenig an ihm Teil hatten. Die realistischen Systeme Mīmāṃsā, Nyāya und Vaiśeṣika bewahrten ihren Idealismus nicht nur unversehrt, sondern führten ihn zu jener äußersten Absurdität durch, die zur Diskreditierung der indischen Philosophie bei oberflächlicher Bekanntschaft mit ihr viel beigetragen hat. Dennoch haben sich diese Systeme vom Buddhismus viele Einzelheiten angeeignet. Freilich waren diese Entlehnungen verhüllt vermöge einer gewaltsamen Interpretation der Grundtexte. Den Kern der buddhistischen Lehre hat, wiederum in dieser verhüllten Weise, das in Indien verbreitetste System, der Vedānta, aufgenommen. Mittels gewaltsamer Interpretation seines Grundtextes hat Saṃkara den buddhistischen Idealismus in das System eingeführt.

Nach der Entscheidung des Kampfes zwischen Buddhismus und Brahmanismus zu Gunsten des letzteren hört jeder Fortschritt in der indischen Philosophie auf, sie versinkt in tote Scholastik. Die Philosophie in Indien wird in der Tat unbeweglich, und da in Folge der Besonderheit der indischen Literaturformen die Grundtexte der brahmanischen Systeme, wie erwähnt, im Anfang des Kampfes mit dem buddhistischen Idealismus aufgezeichnet, diesen Kampf überlebten und sich mit einer freilich in manchen Stücken veränderten Interpretation bis heute erhielten, so bietet sich jenes Bild jahrhundertelanger Unbeweglichkeit, das auf den ersten Blick die Aufmerksamkeit des Historikers auf sich zieht.

Das ist die Bedeutung Dharmakīrtis in der Geschichte der indischen Philosophie.

Kapitel I.

Zur Geschichte der indischen philosophischen Systeme.

Die sechs brahmanischen Systeme. Ihr angebliches Alter. Ihre Beziehung zu den buddhistischen philosophischen Lehren. Widerlegung des buddhistischen Idealismus in den Sūtras des Bādarāyaṇa. Diese Sūtras nicht früher als das 5. Jahrhundert n. Chr. verfaßt. Annähernd zu derselben Epoche gehören die Sūtras des Jaimini. Widerlegung des buddhistischen Idealismus in den Sūtras des Gotama. Literaturgeschichte des Nyāyasystems. Die Zeit Gotamas und Vātsyāyanas. Polemik zwischen buddhistischen und brahmanischen Logikern. Einfluß der buddhistischen Lehre auf den Vedānta. Umarbeitung des Nyāyasystems unter dem Einfluß der Buddhisten.

In historischer Zeit war es im brahmanischen Indien üblich, im Ganzen sechs Hauptsysteme der Philosophie aufzuzählen, von denen jedes auf einem ursprünglichen Texte beruhte, der in einer Art kurzer Aphorismen oder Sūtras dargestellt war. Eigentlich gab es viel mehr philosophische Systeme. Mādhava in seinem bekannten Überblick aller Systeme [2]) zählt deren sechzehn auf, aber alle übrigen Systeme erkennen entweder die Autorität der hl. Schrift nicht an wie die Cārvākas, Buddhisten und Jainas,[3]) oder sind nur Unterabteilungen eines der sechs Systeme wie z. B. das System des Rāmānuja, das eine Unterabteilung des Vedānta ist, oder sie haben keine große Verbreitung und Bedeutung, oder schließlich sie beziehen sich überhaupt nicht auf Philosophie wie z. B. das System der Pāṇini-Anhänger, welche sich mit Grammatik aber nicht mit Philosophie befaßt haben.

Nur um im Resultat die volle sakramentale Zahl des 16-Systems zu erhalten, wurden sie künstlich den philosophischen Systemen zugezählt. Die sechs Systeme werden also aufgezählt, weil sie die bekanntesten sind, sowohl nach ihrer Verbreitung als auch nach ihrer inneren Bedeutung.

Diese sechs Systeme können eingeteilt werden in drei Paare, weil zwischen einigen von ihnen eine unzweifelhafte Nähe des grundlegenden Standpunkts existiert. Die Systeme Nyāya und Vaiśeṣika können realistisch genannt werden, da beide die Realität der Außenwelt verteidigen. Sāṃkhya wird als Vertreter des indischen

Rationalismus angesehen, da es bemüht ist, das ganze Weltgebäude aus zwei Grundprinzipien mittels rationaler Evolution zu erklären. Yoga übernimmt fast alle theoretischen Grundlagen des Sāṃkhya, beschäftigt sich aber selbst nicht mit der Untersuchung theoretischer Fragen, sondern richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Handlungen und Übungen, durch die angeblich übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten erreicht werden; darum gilt dies System als Vertreter des indischen Mystizismus. Mīmāṃsā und Vedānta endlich stehen im engsten Zusammenhang mit der Religion. Das erste befaßt sich hauptsächlich mit Exegese der hl. Schrift und behandelt nur gelegentlich philosophische Fragen, das andre aber, auf der Schrift beruhend, errichtet auf dieser Grundlage das abgeschlossene System des indischen Pantheismus. Die Sūtras des Nyāya werden dem Gotama zugeschrieben, die des Sāṃkhya dem Kapila, die des Yoga dem Patañjali, die der Mīmāṃsā dem Jaimini, die des Vedānta dem Bādarāyaṇa.

Alle diese Persönlichkeiten haben ganz oder teilweise mythischen Charakter. So wird Bādarāyaṇa mit Vyāsa, dem mythischen Sammler der vedischen Hymnen und des Mahābhārata identifiziert, Kapila mit dem vedischen Ṛṣi desselben Namens usw.

Unzweifelhaft geht der Anfang der philosophischen Systeme in eine sehr alte Periode zurück. Ohne von Vedānta und Mīmāṃsā zu reden, die sich unmittelbar an die vedische Periode der Sanskrit-Literatur anschließen, müssen auch Sāṃkhya und Yoga in hohes Altertum hinaufreichen. In den ältesten Upaniṣads werden sie nicht erwähnt, aber in der ganzen Reihe der Upaniṣads der späteren Zeit, die zum schwarzen Yajurveda und Atharvaveda gehören, sind deutliche Spuren der Bekanntschaft mit dem Sāṃkhyasystem sichtbar.[4]) Das Mahābhārata ist in seinen philosophischen Teilen voll von Vorstellungen, die von diesem System abhängen. Beide verwandte Systeme, Sāṃkhya und Yoga, werden „*sanātane dve*“ genannt. Ihr Anfang muß auf viele Jahrhunderte v. Chr. zurückgehen und geht jedenfalls dem Erscheinen des Buddhismus voraus. Bekanntlich hat der Buddha selbst lange Yoga studiert, und in einigen Zügen seiner Lehre hat man vielfach nicht ohne Grund den Einfluß des Sāṃkhya gesehen.[5]) Zwar sind Nyāya und Vaiśeṣika offenbar später aufgetreten, aber die Erwähnung von Logikern und Dialektikern im Mahābhārata und in den Gesetzen des Manu be-

weist zweifellos, daß die Wurzeln dieser Systeme ebenfalls in die Epoche vor dem Beginn unserer Zeitrechnung zurückgehen.

Aber Anfang oder Keime der bekannten philosophischen Systeme und Autorschaft der Sutren ist lange nicht ein- und dasselbe. Die mehr oder minder zuverlässige Geschichte jedes grundlegenden Sanskrittextes, insbesondere wissenschaftlichen Inhalts *(mūla)*, beginnt dann, wenn seine Existenz von einem über ihn geschriebenen Kommentar bestätigt wird. Wenn man in Übereinstimmung mit der indischen Tradition zugibt, daß die mythischen Begründer der Systeme und die Autoren der Sutren ein- und dieselben Personen sind, dann ergibt sich als Zwischenraum zwischen den Sutren und den ersten auf uns gekommenen Kommentaren über sie eine Lücke von tausend Jahren und manchmal noch mehr. Indessen zeigt der Charakter der Probleme, ihre Behandlung und Entscheidung in den Sutren und Glossen nicht einen solchen Unterschied, der zwischen ihnen einen Zeitraum von tausend Jahren zuzugeben gestatten würde. So ist der älteste Kommentar zu den Nyāyasūtras von Vātsyāyana und gehört ins 5. Jahrhundert n. Chr. Zwar bietet Vātsyāyana verschiedene Erklärungen für einige Stellen, und manche Gelehrte[6]) glauben darin den Beweis sehen zu dürfen für seine zeitliche Entferntheit von dem Autor der Sutren, deren Sinn vergessen werden konnte, aber erstens sind solche Schwankungen der Interpretation sehr selten bei Vātsyāyana und zweitens sind solche ausnahmsweise vorkommende Schwankungen ohne großen Zwischenraum zwischen dem Erklärer und seinem Text möglich. Vielmehr muß man im Gegenteil aus der äußersten Seltenheit dieser Schwankungen auf die zeitliche Nähe der beiden Autoren schließen. Endlich ist es schwer zuzugeben, daß der Autor des Bhāṣya d. h. des Kommentars, der nicht nur erklärt, sondern auch kritisiert und den Grundtext ergänzt, nichts ihm zuzufügen oder zu verändern gefunden hätte, wenn er von ihm um tausend Jahre entfernt gewesen wäre. Zwischen Text und Kommentar ist volle Übereinstimmung und Gleichartigkeit, während wir wissen, daß die Philosophie im Laufe dieser Periode sich verändert und entwickelt hat. Tausend Jahre vor Vātsyāyana hatte die Philosophie sicherlich einen andern Charakter, sowohl inhaltlich, als auch in den Behandlungsmethoden der Probleme.[7])

Dasselbe läßt sich bezüglich des Vaiśeṣikasystems sagen. Der

älteste auf uns gekommene Kommentar der Sutren des Kaṇāda ist das Werk Praśastapādas. Es ist uns gelungen zu beweisen, daß es zweifellos nach Dignāga und Dharmakīrti geschrieben worden ist und zwar unter ihrem Einfluß, daß es also frühestens ins Ende des 7. Jahrhunderts gehört, wahrscheinlich noch später.[8])

Freilich ist zwischen den Sutren des Kaṇāda und dem Kommentar des Praśastapāda ein großer Unterschied. Das Werk Praśastapādas ist nicht eine Erklärung der Sutren des Kaṇāda, obwohl es sich sein Kommentar (bhāṣya) nennt. Es ist nach Form und Inhalt ein ganz selbständiges Werk. Der Form nach stellt es sich dar als eine systematische Darlegung der Vaiśeṣikalehre, ohne im geringsten der Reihenfolge der Darstellung des Gegenstandes in den Sutren des Kaṇāda zu folgen. Dem Inhalt nach gibt es, besonders in den der Logik gewidmeten Teilen, eine ganz neue, unter dem Einfluß der buddhistischen Logik aufgekommene Lehre.

Einen alten Kommentar zu den Sutren des Kaṇāda besitzen wir nicht, und daher bietet die Frage ihres Alters besondere Schwierigkeit. Innere Anzeichen freilich, der Charakter der Aufstellung und Behandlung der philosophischen Probleme lassen keinen Zweifel darüber, daß zwischen der Erscheinungszeit der Vaiśeṣikasutren und der Epoche Buddhas und Mahāvīras ein bedeutender Zeitzwischenraum liegen muß.

Ähnliche Erwägungen waren wahrscheinlich auch die Ursache dafür, daß die europäische Wissenschaft von Anfang an sich kritisch verhielt zu der mythischen Urheberschaft der Sutren aller indischen Grundsysteme.[9]) Bei einem von ihnen, Kapila, dem die Sāṃkhyasūtras zugeschrieben werden, ist es in der Neuzeit gelungen, zu beweisen, daß er zu ihnen keinerlei Beziehung hat und daß das Werk verhältnismäßig ganz spät ist.[10]) Aber bezüglich der andern Systeme herrscht in der Wissenschaft weiter volle Unkenntnis wegen des Mangels bestimmter Daten für ihre auch nur annäherungsweise Zuteilung zu dieser oder jener Epoche. Professor Max Müller in seiner bekannten Abhandlung über die Renaissance in der Geschichte der indischen Literatur macht darauf aufmerksam,[11]) daß die philosophischen Sutren, die von der Mehrzahl der Gelehrten mehrere Jahrhunderte v. Chr. angesetzt werden, dazu keinerlei Grundlage bieten. „Ich kenne,“ sagt er, „kein vernünftiges Argument und noch weniger Faktum, durch das diese Meinung bestätigt werden

könnte. Weder im Sanskrit- noch im Palikanon der Buddhisten ist bis heute irgendein Zitat aus den sechs philosophischen Sutrasammlungen entdeckt worden. . . In den kanonischen Sanskritbüchern der Buddhisten werden ständig tīrthikas oder heretische philosophische Systeme erwähnt. Die Namen der Gründer der sechs Systeme werden mehrfach erwähnt, aber wir hören nichts von literarischen Produkten, die zugeschrieben werden dem Bādarāyaṇa, dem Gründer der zweiten Mīmāṃsā (d. i. Vedānta), dem Gründer der ersten Mīmāṃsā Jaimini, dem Sāṃkhyabegründer Kapila, dem Vaiśeṣikabegründer Kaṇāda usw.; die Erwähnung der Namen Kaṇāda, Kapila, Akṣapāda, (d. i. Gotama) und Bṛhaspati im Laṅkāvatāra ist merkwürdig, bedarf aber der Prüfung." Bezüglich des letzten Punktes möchten wir sogleich bemerken, daß die Erwähnung dieser Namen in solchem Werke wie Laṅkāvatāra, das zu dem Sanskritkanon der nördlichen Buddhisten gehört, keineswegs den Bemerkungen Max Müllers widerspricht. Die Mahāyānasūtras, zu denen Laṅkāvatāra gehört, sind, wie die Buddhisten selbst anerkennen, ganz späten Ursprungs;[12]) insbesondere kann der Laṅkāvatāra, in dem die Lehre der Yogācāras vorgetragen wird, nicht älter sein, als der Begründer dieser Schule, Āryāsaṅga, den es jetzt üblich ist, ins fünfte Jahrhundert n. Chr. zu setzen. Ferner macht Max Müller darauf aufmerksam, daß Hiuen Tsang in Indien Vaiśeṣika und Nyāya studiert hat. Er nennt die Werke, die er studierte und teilweise ins Chinesische übersetzte, aber niemals erwähnt er auch nur mit einem Wort die Sutren Gotamas und Kaṇādas. Dazu können wir noch hinzufügen, daß in der ältesten Form des Vaiśeṣika, über die uns chinesische Quellen melden, sehr wenig Gemeinsames ist mit der Form dieses Systems, die wir in den Sūtras des Kaṇāda sehen.[13])

Max Müllers Argumentation ist rein negativ, er gelangt nicht zu irgendeinem Schlusse bez. der Abfassungszeit der philosophischen Sutren. Der von ihm hier vorgetragene Zweifel an ihrem hohen Alter machte keinen großen Eindruck und da dieser sein Zweifel in Verbindung stand mit der Theorie von dem Abbruch der literarischen Schaffenskraft in Indien im 1. Jahrhundert n. Chr. und ihrer Erneuerung erst im 4. Jahrhundert, so wurde zusammen mit dem Fall dieser Theorie auch sein Zweifel an dem Alter der philosophischen Sutren vergessen. Wir haben schon früher[14]) in diesem Sinne gesagt, daß jetzt die Zeit gekommen ist, zu der Theorie Max Müllers

zurückzukehren, wenn auch nicht in ihrer äußersten Form eines absoluten Aufhörens der literarischen Schaffenskraft zwischen dem 1. und 4. Jahrhundert n. Chr., so doch in beschränkter Weise. Vom 5. Jahrhundert n. Chr. an macht sich tatsächlich auf allen Gebieten der Literatur eine große Belebung bemerkbar; gleichzeitig erscheint in allen Zweigen des Wissens und in verschiedenen literarischen Kreisen die ganze Reihe der großen Gelehrten, Schriftsteller und Denker, einer nach dem andern.

Nichtsdestoweniger herrschte in der Wissenschaft die alte Meinung, die die Sutren in vorchristliche Zeit setzte. Deussen in seinem letzten Werk über Geschichte der Philosophie in Indien setzt sie ins 2. Jahrhundert v. Chr., nur deshalb, weil es ihm für die vorangegangene Epoche der philosophischen Entwicklung nötig scheint, drei Jahrhunderte ganz willkürlich abzuziehen vom 5. bis 2. Jahrhundert v. Chr. Bodas, der diese Fragen viel gründlicher betrachtet und teilweise sehr glücklich das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Sutren untereinander bestimmt hat, setzt auch, ohne dafür irgendwelche neuen Daten oder Überlegungen anzuführen, die Sūtras des Nyāya ins 4. Jahrhundert v. Chr., Vaiśeṣika ein wenig später und die übrigen vor diese Zeit.[15])

So bleibt immerhin der Hauptgrund für die Datierung der philosophischen Sutren die traditionelle Vorstellung der Inder selbst von ihrem ungewöhnlichen Alter und dem halbmythischen Charakter ihrer angenommenen Autoren. Für eine endgültige Widerlegung dieses Standpunkts genügt ein Zweifel an der Richtigkeit der indischen Tradition nicht, man muß neue Daten oder Überlegungen haben, auf die gestützt man direkt ihre Unglaubwürdigkeit beweisen kann.

Es könnte scheinen, daß es auf Grund innerer Merkmale nicht schwer wäre, das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Sutren zueinander, ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihr verhältnismäßiges, wenn nicht absolutes Alter festzustellen. Aber hier stoßen wir auf ein merkwürdiges Faktum, das schon Bodas bemerkt hat und noch früher andre Forscher wie Colebrooke u. a.[16]) Die Verfasser der Sutren legen eine erstaunliche Bekanntschaft miteinander an den Tag, zitieren einander gegenseitig, die Behandlung vieler und gerade der wichtigsten Fragen wird so geführt, daß die Sūtras gleichsam einander antworten oder das eine die Worte des andern wiederholt usw. Aber nicht nur das, sondern einige Sūtra-Verfasser zitieren

sich selbst mit Namen. Daraus ist zweifellos klar, daß die philosophischen Hauptsūtras, wenn nicht in ihrer ursprünglichen Form, so doch jedenfalls in der uns überlieferten annähernd zu ein und derselben literarischen Epoche gehören. Darin werden wir noch dadurch bestärkt, daß die philosophischen Hauptsūtras auch Polemik gegen verschiedene heretische, die Autorität der hl. Schrift nicht anerkennende Systeme und vor allem gegen die Buddhisten enthalten. In den Sūtras des Bādarāyaṇa wird diese Polemik in der ganzen Sūtrareihe offen geführt. In den Sūtras des Jaimini, Gotama, Kapila wird diese Polemik nicht so offen und gründlich geführt, allein es ist nicht schwer zu sehen, daß auch auf die buddhistischen Hauptthesen abgezielt wird, die Bādarāyaṇa bestreitet.

Die Betrachtung dieser in den Brahmasūtras bestrittenen buddhistischen Theorieen gibt uns auch die Möglichkeit, die Zeit wenn nicht der Abfassung so doch der Endredaktion der philosophischen Hauptsūtras zu bestimmen. Sie liefert, wie uns scheint, genügend Gründe, sie in eine viel spätere Epoche, als bis jetzt getan wurde, zu setzen, nicht nur nicht einige Jahrhunderte v. Chr., sondern ins 4.—5. Jahrhundert n. Chr.

Oben erwähnten wir schon, daß Laṅkāvatāra in dem Teil des Werks, der die Lehre der Yogācāras enthält, nicht älter sein kann als der Gründer dieser Schule selbst Āryāsaṅga. Dasselbe kann gesagt werden für sämtliche philosophischen Sūtras, wo diese Lehre bekämpft wird. Die Schule der Yogācāras begründete und entwickelte den sogenannten *Vijñānavāda*, d. h. die Lehre, daß in Wirklichkeit nur Vorstellungen existieren, die äußere Welt aber, die wir in unseren Wahrnehmungen zu erkennen glauben, überhaupt nicht anders als in unserer Einbildung existiert. Eine andre Bezeichnung dieser Theorie ist *Nirālambanavāda*, d. h. die Lehre vom Fehlen der (äußeren) Stützpunkte (für unsre Vorstellungen): mit andern Worten, sie predigt den äußersten Idealismus. Gründer dieser Lehre war Āryāsaṅga und ausgearbeitet in den Einzelheiten und versehen mit philosophischen und logischen Argumenten hat sie sein Bruder Vasubandhu. Daß dies so ist, geht zweifellos hervor aus dem Werke Bustons „Geschichte des Buddhismus in Indien und Tibet", wo sich unter anderm die Aufzählung von zwanzig Grundwerken der Yogācāras findet.[17]) An der Richtigkeit der Nachrichten Bustons zu zweifeln ist nicht möglich, da er den Titel jener fünf

Traktate anführt, in denen Vasubandhu die neue Lehre entwickelte und die alle in tibetischer Übersetzung auf uns gekommen sind.

Diese Werke sind die folgenden:

1. *Triṃśakakārikāprakaraṇa* oder „Abhandlung in dreißig Versen", in welchen er feststellt, daß die Welt Vorstellung ist.

2. *Viṃśakakārikāprakaraṇa* oder „Abhandlung in zwanzig Versen", worin derselbe Gedanke logisch bewiesen wird.

3. *Pañcaskandhaprakaraṇa* oder „Abhandlung über die fünf Skandhas", worin bewiesen wird, daß die Theorie der fünf Skandhas dem Idealismus nicht widerspricht.

4. *Vyākhyāyukti* oder „die Möglichkeit der Verkündigung", worin bewiesen wird, daß es ungeachtet, daß die Welt Vorstellung ist, möglich ist, ihr die heilige Lehre zu verkünden.

5. *Karmasiddhiprakaraṇa* oder „Abhandlung über die Möglichkeit der Tätigkeit", worin bewiesen wird, daß die Erscheinung der dreifachen Tätigkeit oder des Wirksamseins von Körper, Geist und Wort dem Idealismus nicht widerspricht.

Der Widerlegung der buddhistischen Philosophie widmet Bādarāyaṇa im zweiten Kapitel seines Werkes vierzehn Sūtras (II, 2, 18—32). Von ihnen beschäftigen sich die ersten neun (II, 2, 18—27) mit der Widerlegung der Buddhisten realistischer Richtung, das letzte (II, 2, 32) widerlegt die Mādhyamikas und die übrigen vier (II, 2, 28—31) sind der Widerlegung des buddhistischen Idealismus *(vijñānavāda)* gewidmet.[18]) Von den letzteren besagt das erste:

II, 2, 28 „Das Nichtsein (der Objekte der Außenwelt ist undenkbar), da wir sie ja wahrnehmen (in der Eigenschaft der äußeren Objekte)".

In seinen Erklärungen zu diesem Sutra führt Śaṃkarācārya folgende buddhistischen Argumente vor: Der Prozeß der Wahrnehmung, in dem wir gewöhnlich unterscheiden wahrgenommen werdendes Objekt, Wahrnehmungsakt und als Resultat dieses Aktes die wahrgenommene Vorstellung, muß ganz und gar innerhalb unseres Bewußtseins angenommen werden. Selbst wenn Objekte in der Außenwelt existierten, so würde sich der Erkenntnisprozeß deshalb nicht ändern und würde trotzdem innerlich bleiben, da die Existenz der Außendinge in der Art, wie wir sie vorstellen, durch nichts bewiesen ist. In der Vorstellung sind immer allgemeine und besondere Merkmale vereinigt. Im realen Objekt ist

das nicht möglich. Es muß entweder ein einzelnes ohne allgemeines oder ein allgemeines ohne einzelnes sein, und das ist nicht möglich. Ebenso kann das äußere Objekt weder ein Atom noch eine Sammlung von Atomen sein.[19])

Die gegnerische Seite sagt: Wenn es keine äußeren Objekte gibt, was zwingt dann unsere Wahrnehmungen sich zu verändern, so daß wir folglich bald die Wahrnehmung des Pfostens, bald die der Wand, bald die des Topfes haben! Der Wechsel in den Wahrnehmungen muß aber eine Ursache haben, und diese Ursache können nur die äußeren Objekte sein, woraus folgt, daß in der Außenwelt Objekte existieren müssen, denen unsre Wahrnehmungen entsprechen. Darauf antworten die Buddhisten: Wenn so argumentiert und bewiesen wird, daß äußere Objekte existieren müssen, da wir von ihnen Vorstellungen haben, so ist die Hypothese der Existenz der Außenwelt unnötig. Bestände die Außenwelt nur aus dem, was wir in Vorstellungen besitzen, und enthielte sie nichts mehr, so würden nicht die Außendinge die Form der Vorstellungen bedingen, sondern umgekehrt die Vorstellungen würden die Form der äußeren Objekte bedingen. Außerdem folgt aus der völligen Gleichartigkeit der Vorstellungen und Wahrnehmungen, daß sie in Wirklichkeit identisch sind. Wenn wir das Objekt erkennen, erkennen wir auch die Vorstellung, wenn sie nicht identisch wären, würde sie nichts hindern, getrennt zu existieren.

In Wirklichkeit sind die Vorstellungen den Träumen ähnlich. Die Vorstellungen, die wir im Schlafe haben, erkennen wir gerade so in doppelter Form als Subjekt und Objekt, während doch zur Zeit des Schlafes die Außendinge für uns nicht existieren.

Auf diese Überlegung antwortet das folgende Sūtra Bādarāyaṇas:

> II, 2, 29 „Und da (die Außendinge) sich ihrem Wesen nach von den Vorstellungen unterscheiden, so können sie den Träumen nicht parallel gesetzt werden."

Die Lehre der buddhistischen Idealisten, daß unsre Vorstellungen im wachen Zustande sich in nichts unterscheiden von den Vorstellungen in Träumen, wird oft genug von den brahmanischen Schriftstellern erwähnt und durch den Hinweis auf den zweifellosen Unterschied zwischen den Zuständen des Wachens und des Schlafes siegreich widerlegt. So sagt Śaṃkara in den Erklärungen zu diesem Sūtra, daß die Träume schon deshalb nicht real sind,

weil wir beim Erwachen ihre Unglaubwürdigkeit erkennen und dann ihre Realität leugnen. Außerdem haben die Träume das Gedächtnis zur Quelle und nicht die Wahrnehmung. „Gerade weil ihr (Buddhisten) die ganze Absurdität der Ableugnung dessen, was ihr selbst erkennt, fühlt — sagt er — und auch weil ihr nicht imstande seid, die Vorstellungen im wachen Zustand auf Grund einer Analyse derselben als Schein zu erweisen, gerade deshalb bemüht ihr euch, dies daraus zu schließen, daß die Vorstellungen einige gemeinsame Züge mit den Träumen haben." In Wirklichkeit aber dachten die buddhistischen Idealisten, wenigstens ihre Mehrheit, wie wir unten sehen werden, gar nicht daran, etwas so Absurdes wie die volle Ähnlichkeit zwischen den Zuständen des Wachens und des Schlafs zu behaupten. Sie behaupteten nur, daß die Vorstellungen als solche sich nicht von den Träumen unterscheiden. In den Wahrnehmungen haben die Vorstellungen reale Substrate, die aber überhaupt nicht Vorstellung sind. Die Vorstellungen, die unser Denken schafft, haben keine ihnen entsprechenden Objekte in der Außenwelt und als solche unterscheiden sie sich nicht von den Vorstellungen in Träumen. Ānandagiri[20]) bemerkt, den Text des Śaṃkara zu unserem Sūtra kommentierend: „Die Leugnung der Objekte der Außenwelt kann bedeuten, entweder ihr absolutes Nichtsein oder ihre Unzureichendheit als real existierende adäquate Substrate oder ihr Fehlen als empirisch existierende Subtrate. Im ersten Falle hat das Beispiel („ähnlich den Träumen") keine Beweiskraft, da darin die Wirklichkeit des durch das Denken konstruierten eingebildeten Substrats zugegeben wird. Im zweiten Falle wird bewiesen, was keines Beweises bedarf (da auch vom Standpunkt Śaṃkaras die Realität der Erscheinungswelt, wie sie wahrgenommen wird, geleugnet wird). Im dritten Falle bekommt der Widerspruch (der Thesis mit der Wirklichkeit) volle Kraft und die Verweisung auf den Scheincharakter (der Vorstellungen) entbehrt jeder Bedeutung." Śaṃkara wußte gewiß ganz genau, daß von den Buddhisten die empirische Realität der Außenwelt nicht geleugnet wird, aber zu seinen polemischen Zwecken erlaubte er sich eine Verhehlung und widerlegt, was die Buddhisten niemals behauptet haben.

Indem die Buddhisten idealistischer Richtung die Existenz der Objekte der Außenwelt als unbewiesen ansehen, stellen sie sich

unsere Erkenntnis überhaupt als einen Prozeß vor, der unabhängig vom Einfluß äußerer Faktoren auf unser Bewußtsein vor sich geht, als einen ununterbrochenen Strom des Bewußtseins *(saṃskāra-pravāha)*, in welchem jeder vorangehende Moment *(kṣaṇa)* den folgenden bedingt, wobei die Tätigkeit unseres Denkens in dem Schaffen der Vorstellungen aus diesen komplexen Momenten besteht *(kṣaṇasaṃtāna)*. In jeder solchen komplexen Vorstellung unterscheidet das Bewußtsein zwei Seiten, das Subjekt oder den Verlauf der subjektiven Momente *(ālayavijñāna)* und das Objekt oder den Verlauf der objektiven Momente *(pravṛttivijñāna)*. Gegen diese Theorie sind die folgenden beiden Sūtras Bādarāyaṇas gerichtet:

II, 2, 30 „(der Strom des Bewußtseins) existiert nicht, wenn es keine Wahrnehmung (äußerer Objekte) gibt".[21])

II, 2, 31 „(die Existenz des Subjekts der Erkenntnis ist unmöglich,) wenn es nicht aus gesonderten Momenten besteht."

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß wir in diesen Sūtras eine Widerlegung des buddhistischen Idealismus haben, welcher, wie wir jetzt wissen, nicht vor dem 5. Jahrhundert entstand. Wenn auch einige der in ihnen erwähnten und bestrittenen buddhistischen Theorien älteren Ursprungs sein können, so ist gerade die wesentliche von ihnen — die Anerkennung reinen Seins nur in Vorstellungen und die Leugnung des Seins von ihnen entsprechenden äußeren Objekten, diese Grundsäule der Theorie der Yogācāras, zuerst in den Werken Vasubandhus entwickelt worden. Die Argumente der Buddhisten, die Śaṃkarācārya in seinem Kommentar anführt, gehören sogar in eine spätere Zeit. So finden wir das Argument, daß die äußeren Objekte weder Atome noch Sammlung von Atomen weder allgemeines Objekt (ohne etwas Einzelnes) noch einzelnes Objekt (ohne etwas Allgemeines) sein können in dem Werke Dignāgas Ālambanaparīkṣā.[22]) Dazu führt Śaṃkarācārya bei der ferneren Widerlegung der Buddhisten offensichtlich einige Meinungen Dharmakīrtis an; z. B. die Anschauung und die Formulierung der Anschauung von der völligen Gleichartigkeit der Wahrnehmung äußerer Dinge mit den Vorstellungen und von dem einen, nicht zweifachen Bewußtsein, das ebenso wie im Schlaf uns in Subjekt und Objekt vervielfältigt scheint, gehört unzweifelhaft Dharmakīrti.[23])

(Fortsetzung folgt)

Über die Upanischaden

Von Alfred Hillebrandt

Unter den reichen literarischen Schätzen, die die Dichter und Denker des ältesten Indiens hinterlassen haben, gebührt den Upanischaden ein besonderer Rang. Ihre Entstehung liegt der Zeit weit voraus, in der die großen Autoren der philosophischen Systeme erstanden und den Inhalt der philosophischen Erkenntnis ihrer Tage und ihrer Vorgänger in eine lehrhafte Form brachten; sie folgt der alten religiösen Dichtung, die die Göttergestalten verherrlichte und ihre Lieder rituellen Zwecken dienstbar machte.

Der indische Geist war reich genug, um nach mehr als einer Richtung hin der wissenschaftlichen Erkenntnis neue Aufschlüsse zu ergeben, ihren Umkreis zu erweitern und dem Westen zu zeigen, daß die arischen Völkerschaften Hindustans gleichen Rang mit Griechenland beanspruchen können und, wenn sie in mancher Beziehung nicht an die großen Geister des klassischen Altertums heranreichen, so doch wieder in andrer mehr zu geben haben als sie. Im Westen ist der Strom der Überlieferung überall durch die Einführung und Ausbreitung des Christentums unterbrochen, in Indien bietet sich hingegen der Zauber der Continuität, welche, ohne fremden Einflüssen sich hinzugeben, von alter Zeit bis in die neueste sich in sich selbst und durch sich selbst entwickelt, aus seinem eigenen Boden heraus das Neue geschaffen und in konservierendem Geiste das Alte nicht aufgegeben, sondern organisch damit das Neue verbunden hat. Wir haben philosophische Lieder schon in den religiösen Hymnensammlungen, die die ältesten irgend eines der arischen Völker sind, wie Rigveda und Atharvaveda, die den Weltschöpfer, die Weltschöpfung, den Puruscha behandeln, aus dessen Gliedern die Götter die Welt bildeten. Daneben finden wir Lieder an Kāma, das Verlangen, oder an Kāla, die Zeit, die darum ein größeres Interesse als ihnen gewöhnlich entgegengebracht wird, erheischen, weil beide zu schöpferischen Mächten emporgehoben werden. Die Gedanken haben sich bis in spätere Zeit fort gehalten; denn im Epos preist Bhīmasena im Gegensatz zu Dharma, dem Recht, und Artha, dem Nutzen, den Gott Kāma, der der Ausgangspunkt alles Tuns sei und die großen Meister der Askese zu ihrer Buße

den Ackerbauer zur Viehzucht, den Kaufmann zur Meerfahrt usw. bewege, und höher als jene beiden stehe. Wichtiger ist die Spekulation über Kāla, die Zeit, die als demiurgische Macht auftritt und von dem *zrvan akarana* der Iranier nicht getrennt werden kann, der dort zwar erst spät und theologisch umgeformt erscheint, wohl aber die Fortsetzung einer vorhistorischen, d. h. indoiranischen Spekulation ist, wie Eisler mit Recht annimmt.

Auf die Zeit der beiden Veden folgt die der Brāhmaṇas mit ihrer im allgemeinen dürren Erörterung der Opferbräuche und Einrichtungen, während die philosophische Betrachtung in ihnen fast immer leer ausgeht. Historisch läßt man zwar auf die Brāhmaṇas die Upanischaden folgen, es ist aber weniger anzunehmen, daß jene spekulativen Ansätze zur Zeit der Brāhmaṇas verdorrt und vergessen seien, als daß sie neben diesen ganz anderen Zwecken dienenden Werken selbständig sich weiter gebildet haben, bis ihre Gedanken zuletzt in Gestalt der philosophischen Traktate die uns überlieferte Form gewannen und ans Tageslicht traten.

Es ist Schopenhauers Genius gewesen, der zuerst ihre Bedeutung erkannte und aus Anquetil Duperrons auf einer persischen Vorlage beruhenden Übersetzung Oupnekchat (d. h. Upaniṣad), die Begeisterung für diese alten Texte schöpfte, die er die belohnendste und erhebendste Lektüre nannte, die, den Urtext ausgenommen, auf der Welt möglich sei; ‚Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein'. Auf die Sanskritgelehrten war er nicht gut zu sprechen und hielt von ihren Übersetzungen wenig, nicht ganz mit Unrecht; er würde aber auch heut noch nicht zufrieden sein, weil die in Text und Übersetzung zu überwindenden und in den Oupnekchat verwischten Schwierigkeiten größer sind, als die meisten sich vorstellen, und die Kritik ihres Textes kaum erst begonnen hat. Denn unsere Upanischaden haben durch die Jahrtausende mancherlei Zusätze und Umgestaltungen erfahren, bis sie in dem großen Vedāntalehrer und Erklärer Śaṅkara im 9. Jahrhundert eine Feststellung ihres Wortlautes erfuhren, die für die Inder kanonischen, für uns aber keineswegs maßgeblichen Wert besitzt. Die vielen, die ihrem Studium sich hingaben, die in ihren Werken das Heil ihrer Seele und den Trost ihres Lebens nach den Sorgen der Welt sahen, die geistlichen Leiter, welche die Kenntnis vermittelten, mögen oft Veranlassung gehabt haben, bei Erklärung des einen Textes den Wort-

laut eines verwandten, wenn auch nicht gleichsinnigen, hinzuzuziehen, mögen ihn auch als Glosse an den Rand ihres Manuskriptes geschrieben haben, die auf diesem Wege in den Text geraten ist und als ein Teil davon nun Geltung bekommen hat, eine Erweiterung, die natürlich und besonders zu einer Zeit begreiflich ist, wo der Druck den Wortlaut noch nicht fixierte und keine kritische Hand die Herstellung der Handschriften lenkte. Wir sehen ja in Garbe's vortrefflicher Bearbeitung der Bhagavadgītā, wie dieser viel gelesene und von tausend Lippen erklingende Gesang Krischṇas durch die Einwirkungen der Vedāntaschule um Hunderte von Versen erweitert worden ist, deren Einfügung den frommen Sinn des Hindu weniger stören konnte als den des europäischen Kritikers. Dasselbe Prinzip hat, wenn auch nicht in gleichem Umfange, über den Geschicken der Upanischaden gewaltet und nötigt zu dem Versuch, hier und da Streichungen ähnlicher oder durch Anklänge gleicher Worte eingefügter Sätze vorzunehmen, um einen lesbaren Wortlaut zu erhalten. Das ist bisher wenig geschehen. Der größte Kenner der Upanischaden, Deussen, hat in seinem von Schopenhauer angefachten Enthusiasmus dem wenig Rechnung getragen und oft wie ein Gläubiger zu der heiligen Schrift ihnen gegenüber sich verhalten; ich habe in meinen Übersetzungen „aus Brāhmaṇas und Upanischaden“ Jena, Dieterichs 1921, versucht, durch Kleindruck oder Einklammerung das nach meiner Meinung Unzugehörige anzudeuten, bin über den Versuch aber noch nicht hinausgelangt. Zu diesen Texterweiterungen kommen kritische Schwierigkeiten und Textfehler im Einzelnen, die sich vor Jahrhunderten eingeschlichen haben und sehr schwer, meist nur auf Grund glücklicher Eingebung, erkennbar sind; wir stehen also dem Wortlaut hie und da nicht ohne Bedenken und Schüchternheiten gegenüber; dennoch sind wir weit und an Material reich genug, um den Inhalt der Upanischaden in großen Linien zu erkennen, ihre Texte zu übersetzen und für die allgemeine Erkenntnis fruchtbar zu machen.

Wir verdanken Deussen eine Übersetzung von den wichtigsten sechzig Upanischaden, die wir besitzen, während ihre wirkliche Zahl viel größer ist und bis in neuere Zeit hineinführt. Aber schon in diesem ausgewählten Kreise findet sich mancherlei, was die Übersetzung nicht lohnt und scholastischen oder trivialen Ursprunges ist und nur für den Fachmann eine relative Bedeutung hat. Deussen

hat sich daher selbst veranlaßt gesehen noch eine Auswahl für weitere Kreise zu treffen, ihm sind der Verfasser dieses Aufsatzes und Hertel nachgefolgt, um die wichtigsten Upanischaden ihnen einem größeren Kreise vorzuführen.

Die ältesten von ihnen gehören der großen Zeitenwende, der sich anbahnenden tiefen Bewegung an, welche am Anfang des ersten Jahrtausends vor Christi Geburt die denkenden Geister beherrschte und allmählich zu den gewaltigen Lehrern und Predigern des Gangestals führte, zu den Gründern neuer Religionen und Sekten, als deren vornehmste wir Buddha und Jina kennen. Es sind die Erzeugnisse suchender und vom Zweifel bewegter Geister, die mit den Gedanken und auch mit den Worten rangen. Halb theosophisch, halb philosophisch, mit dem einen Fuß noch im Ritual, mit dem andern auf der ersten Stufe sich läuternder Erkenntnis, halb naiv und doch wieder von großer Tiefe, ich möchte sagen Kindergesichter mit großen, in die Ferne schauenden Augen: so zeigen sie uns die ersten Ansätze und Richtungen des philosophischen Denkens Altindiens.[1]) Sie haben, wie Schopenhauer schon erkannte, keine wissenschaftliche Form, keine nur irgend systematische Darstellung, gar keine Fortschreitung, keine rechte Einheit. Es ist kein Grundgedanke darin ausgesprochen, sondern sie geben bloß einzelne, sehr dunkle Aussprüche, allegorische Darstellungen, Mythen und dergleichen. Den Einheitspunkt, aus dem dies alles fließt, wissen sie gar nicht auszusprechen, noch weniger ihre Aussprüche durch Gründe zu belegen, nicht einmal sie in irgend einer Ordnung zusammenzustellen; sondern sie geben gleichsam nur Orakelsprüche voll tiefer Weisheit, aber dunkel, ganz vereinzelt und bildlich.[2])

Der Gegensatz ihrer Anschauungen zu denen der vedischen Zeit, die Voraussetzung der Seelenwanderung, der animistische, alles beseelende Zug, die Unterordnung der Götter unter die Leitgedanken haben den Zweifel erweckt, und ausführlich hat ihn jüngst George William Brown[3]) ausgesprochen, ob denn ihr Ursprung wirklich in arischen und nicht vielmehr in den dravidischen, selbst schon hochentwickelten Völkern zu suchen sei, die vor den eindringenden Ariern in Indien saßen und auf sie ihre Anschauungen übertragen

---

[1]) Verfasser, Altindien. Breslau 1899, S. 122.
[2]) Nachlaß, ed. Griesebach, II, S. 300.
[3]) Studies in honor of Maurice Bloomfield, New-Haven 1920, S. 75 ff.

hätten. Die Schärfe der Formulierung des Gedankens ist neu, löst aber dennoch die Schwierigkeiten nicht, weil wir über die vorhistorischen Zustände, geschweige denn über die philosophischen Vorstellungen der Dravider gar nichts wissen; auf der anderen Seite aber doch die Entwicklung philosophischer Gedanken in dem arischen Indien von der rigvedischen Zeit an zu deutlich wahrnehmen, um den Ariern eine selbständige Entwicklung abzusprechen. Wie in der späteren Zeit die philosophischen Śāstras neben den rituellen verfaßt und studiert wurden, wird auch zur Brāhmaṇazeit neben den Ritualisten der stille Denker gestanden haben, der abweichende Pfade suchte.

Es liegt kein innerer Grund vor, die Upanischaden im allgemeinen als Geheimlehre zu bezeichnen, weil wir unter ‚Geheim' etwas besonderer Verschwiegenheit Empfohlenes verstehen und darum das Wort ‚Geheimlehre' anders deuten. Gewiß waren sie nicht Weisheit für die Menge, die fortfuhr ihre Götter anzubeten und mit Opfern zu verehren, wie auch heute der ungebildete, der Lehrbücher nicht kundige Hindu tut, sondern erforderten eingehendes Studium als Grundlage ihres Verständnisses und waren darum für die Menge so unzugänglich wie Kant und Hegel. Aber sie bildeten in ihrer Mehrzahl kein Geheimnis an sich, sondern an den Höfen der Könige, in großen Disputationen fand der Inhalt ihrer Lehren eifrige Erörterung und Kritik. Der Name Upanischad ist nicht auf diese philosophierenden Texte beschränkt, er erstreckt sich gelegentlich auf andere Wissenschaften, wie die Rājopanischad, die politische Unterweisung für Könige, und bedarf daher einer etwas anderen Übersetzung. Die Inder geben das Wort zwar selbst mit rahasya ‚Geheimnis' wieder, treffen damit nach meiner Meinung nicht genau das, was wir unter ‚geheim' in der Regel verstehen. Geheim zu halten sind in viel höherem Grade die Lieder der Veden, die darum doch noch keine Upanischaden sind.

Der Inhalt dieser Werkchen war nicht nur brahmanischer Herkunft. Nicht nur in ihren Kreisen wurden die höchsten Probleme erörtert, nicht minder in denen der Könige und Ritter, der Kschatriyas, die an ihnen lebhaften und fördernden Anteil nehmen und bisweilen erst selbst die rechte Lösung fanden. Mehr als einmal sehen wir gelehrte Brahmanen an Königshöfe gehen, um von dem Philosophen auf dem Thron die rechte Auskunft zu erhalten oder mit ihm die

die Zeit bewegenden Fragen zu erörtern. So begibt sich der berühmte Vedagelehrte Gārgya Bālāki zu dem König von Benares, um ihm seine Erklärungen des Brahman vorzutragen, die dem König aber sämtlich irrig erscheinen und durch eine bessere ersetzt werden. Man erkennt aus dieser eifrigen Beteiligung des Adels an der Lösung höherer Fragen, wie es kam, daß zwei der größten Reformatoren Indiens, Buddha und Jina, aus vornehmen Geschlechtern hervorgingen.

Schopenhauer und namentlich Deussen haben den Upanischaden eine sehr hohe Stelle zugewiesen, namentlich letzterer, der sie Kant an die Seite stellt. Der Enthusiasmus, der ihn für die von ihm mit so großer Liebe behandelten Texte erfüllte, hat ihn wohl über das hinausgeführt, was nüchterner Erwägung Stand hält. Wie heute Wilhelm von Humboldts Wort, mit dem er die Bhāgavadgītā preist, so hoch man dieses Krischnalied auch stellen mag, wenige unterschreiben, so wird auch Schopenhauers Urteil nicht mehr geteilt. Denn trotz aller hohen Gedanken und Feinheiten verleugnen sie doch ihren Ursprung aus Ritual und Volksanschauung nicht. Sie benutzen rituelle Motive, um sich daran und darüber hinaus zu entwickeln und sie im Sinne innerlicher Anschauungen umzudeuten; sie enthalten Liebes- und Glückszauber und berühren sich mit den Anschauungen von Völkern, die noch im Banne des Animismus stehen. Wenn es gelegentlich heißt, daß die Seele im Traume auf- und niedersteigend viele Gestalten annehme, bald sich mit Frauen vergnüge, bald esse, bald sich vor Gefahr fürchte, so dürfen wir zum Vergleich auf die Grönländer verweisen, die des Glaubens sind, daß die Seele nachts den Leib verlasse und auf die Jagd, zu Tanz und Besuch fahre.[1]) Oder wenn an einer Stelle gesagt ist, man solle einen Schlafenden nicht wecken, weil derjenige schwer zu heilen sei, zu dem der Geist nicht zurückkehre, so stimmt das mit den Ansichten primitiver Völker überein, die es verbieten einen Schlafenden zu wecken, weil seine Seele abwesend sei.

Brown schreibt sogar dem später so wichtigen Gedanken, daß jedes Ding organisch oder unorganisch, lebendig oder nicht beseelt, Mensch, Tier, Vogel, Insekt, Baum, Pflanze von der feinen Sub-

[1]) Verfasser, Aus Brāhmanas und Upanisaden S. 13.

stanz durchzogen sei, aus der diese ganze Welt bestehe, den Charakter des systematisierten Animismus zu. Nicht in die Nähe von Kant oder Schopenhauer wird also die Philosophie der Upanischaden zu versetzen sein, sondern in die der Anschauungskreise primitiver Völker, die zum ersten Gedankenflug über die Welt des Empirismus heraus sich erheben.

Oldenberg hat in seinem Werk über die Philosophie der Upanischaden deren Grundanschauungen eingehender als hier geschehen kann, erörtert. Die Fragen, welche von jeher das menschliche Herz bewegen, haben auch diese altindischen Denker, die sich vom Leben zurückzogen und in der Einsamkeit ihrer Wälder über die letzten Dinge nachdachten, beschäftigt: Woher kommen wir, wohin gehen wir, wodurch leben wir, was ist unser Ich, wie steht es zu dem großen Untergrund alles Seins, worin besteht dieses Sein und dieser Untergrund? Die Verfasser der Upanischaden, die ja nur ein Überrest der Literatur jener fernen Zeiten sind, haben eine Lösung zu gewinnen versucht und sie ebenso wenig wie alle die gefunden, die seither über die Welt hinaus in die unergründlichen Geheimnisse unseres Daseins vorzudringen versuchten. Sie sind nicht alle gleicher Meinung, die einen glaubten die Lebensrätsel auf diese, die andern auf jene Weise zu ergründen, selbst innerhalb derselben Schrift finden wir Widersprüche. Eins nur ist gewiß: die Götter, die die ganze altindische Welt und das Ritual beherrschen, liegen in wesenlosem Schein und sind selbst der Lehre, sowie die Asuras, ihre dämonischen Gegner bedürftig. Mit Brennholz in der Hand, wie es dem Schüler gebührt, gehen sie zu dem „Vater der Geschöpfe", um ihn nach dem „Selbst" zu fragen, das alle Übel überwunden hat, das frei ist von Alter, Tod, Kummer, Hunger und Durst, das wahrhaft ist in seinem Verlangen, wahrhaft in seinem Entschließen, das man suchen, zu erkennen trachten soll. Denn alle Welten und alle Wünsche erlangt der, der das Selbst findet und erkennt.

Der Vater der Geschöpfe gibt ihnen, um sie zu prüfen, nicht bald die rechte Antwort, sondern entläßt sie mit einer Auskunft, die den Führer der Asuras zwar beruhigt, nicht aber den der Götter, Indra, welcher, noch ehe er wieder zu den Göttern zurückgelangt ist, voller Bedenken umkehrt und Gegengründe gegen die ihm erteilte Belehrung geltend macht. Jener hatte verstanden, man

solle sein Selbst schmücken und putzen und lehrt nun so die Asuras, Indra aber hält von dieser Art des Selbst nichts, weil es blind in einem Blinden, lahm in einem Lahmen erscheine und dem Leibe in der Vernichtung nachfolge, und geht aufs Neue zum Vater der Geschöpfe, um immer wieder gegen die ihm zuteil werdende Belehrung zu argumentieren, bis ihm jener die volle Erkenntnis gewährt.

Die Götter sind selbst Geschöpfe wie die anderen Wesen, sie werden durch die Entfaltung des Brahman geschaffen, das anfänglich allein war und nun die Welten mit ihren Göttern hervorbringt; sie selbst aber wünschen nicht die Menschen zur Erkenntnis gelangen zu sehen, weil sie ihrer bedürfen; ‚Wer eine andere Gottheit (als das mit der Welt gleichbedeutende Brahman) verehrt und denkt: ‚sie ist etwas anderes als ich‘, der hat kein Verständnis. Er ist wie ein Nutztier für die Götter. Wie viele Tiere dem Menschen zum Nutzen dienen, so dient der Mensch den Göttern zum Nutzen. Wenn nur ein einzelnes Tier ihnen genommen wird, so ist das ihnen schon nicht angenehm, geschweige denn, wenn viele ihnen genommen werden. Darum ist es ihnen nicht lieb, wenn die Menschen zu dieser Erkenntnis gelangen.‘

Es sind die beiden, anfänglich verschiedenen, im Laufe der Entwicklung einander immer näher gerückten und schließlich in einander verschmolzenen Begriffe des Ātman und des Brahman, die im Mittelpunkt der Erörterungen stehen. Bedarf man zu ihrem Verständnis eines Lehrers, oder sind sie auch dem Unbelehrten erreichbar? Es fehlt nicht an Stellen, die die Erkenntnis als eine Gnadengabe bezeichnen: ‚Wer es nicht denkt, der denkt es, wer es denkt, der weiß es nicht. Unbekannt bleibt es dem Kundigen, bekannt aber ist es dem Unkundigen. Wem es durch Erweckung bekannt geworden, der gewinnt Unsterblichkeit.‘ Aber in der Regel begibt der die Wahrheit Suchende sich zu einem der großen Theologen oder einem derer, die um ihrer Weisheit willen berühmt sind, unter die auch Könige zählen, um ihn zu befragen oder bei ihm in die Lehre zu treten: ‚Wenn man einen Mann aus dem Gandhāralande mit verbundenen Augen herbrächte, ihn dann in der Fremde freiließe und er dort nach Osten, Norden, Süden oder Westen laut riefe: ‚Man hat mich mit verbundenen Augen hierhergeführt, mit verbundenen Augen freigelassen‘, wenn dann einer

ihm die Binde löste und zu ihm spräche: ‚in dieser Richtung liegt Gandhāraland, gehe in dieser Richtung‘, so würde er, von Dorf zu Dorf sich befragend, unterrichtet, kundig nach dem Gandhāralande gelangen. Genau so weiß ein Mensch, der einen Lehrer hat: dieser Welt gehöre ich nur so lange an, als ich nicht befreit werde. Alsdann werde ich hier zu dem Seienden hingelangen.‘

Woher kommt das Leben? Die Sinnesorgane streiten sich, welches das beste sei. Die Stimme zieht aus, bleibt ein Jahr fort, kehrt wieder und als sie sieht, daß alle ohne sie leben, kehrt sie wieder zurück; der Gesichtssinn zieht aus, das Gehör, der Verstand, aber das Leben geht weiter. Da wollte der Hauch ausziehen und reißt die andern Hauche mit heraus. Sie alle kamen zu ihm und sprachen: ‚Heiliger, komm, du bist der beste von uns; ziehe nicht aus‘. Ein anderer Text erzählt, wie alle Sinne den Körper verlassen, aber keiner den wie ein Stück Holz daliegenden wieder zu beleben vermochte. Erst als der Hauch in ihn wieder einging, erhebt er sich. An einer dritten Stelle preisen sie den ‚Hauch‘ als den Träger von allem. Wie Speichen in der Nabe, so ruht alles in ihm. „Deinen Körper, der in der Stimme, der im Gehör, der im Gesicht, der im Verstande wohnt, den mache immerdar uns gnädig. Ziehe nicht hinaus. Dies alles steht in Prāṇas, des Hauches, Hand, was im höchsten Himmel wohnt. Wie eine Mutter die Kinder, schütze uns, Glück und Weisheit verleihe uns“.

Eines der ältesten Brāhmaṇas sagt, daß alle Wesen in Vāyu, den Wind, eingehen und aus ihm wiederkehren. Deutlicher spricht sich ein Lied des Atharvaveda aus, der den Lebenshauch als Gottheit feiert und ihn den Herrn des Alls nennt. Auf ihm beruhe alles. Im Mutterleibe atme der Mensch aus und ein. Wen der Lebenshauch antreibe, der werde wieder geboren.

Die indische Spekulation hat in den Upanischaden, wie in der späteren Zeit, zu einer vollständigen Systematisierung des Hauches und seiner Unterarten geführt, die mehr für die Anfänge Geschichte der Physiologie als für uns an dieser Stelle Wert hat. Ein zweites wichtigeres Wort für ‚Hauch‘, das allgemeine Bedeutung im indischen Denken gewonnen hat, ist das dem deutschen Atem oder Odem verwandte Wort *ātman*, das, in einem leisen Gegensatz zu dem mehr auf die physiologische Seite sich beschränkenden Prāṇa, sich noch mehr zu einer geistigen und philosophische Geltung beanspruchenden Macht ent-

wickelt hat. Ātman wird zur Bezeichnung der Seele als Sitz alles Lebens, zum Träger der Person nicht nur im Menschen, sondern über dessen Reich hinaus, zum Ātman der Götter, den der Rigveda im Hauch des Windes sieht. Die Bedeutung des Ātman wächst aber über das Persönliche hinaus.

Ravindranath Tākur hebt in seiner Sādhanā die Verwirklichung der großen Harmonie zwischen dem Geist der Menschen und dem Geist der Welt als das Bestreben der Waldeinsiedler im alten Indien hervor. Diese Harmonie verwirklicht sich in der Erkenntnis der Identität der Seele des Ātman, in dem Einzelnen mit dem großen Urprinzip, das in allen Dingen und über allen Dingen waltet, jenem Ātman, der Oberherr der Wesen und Herrscher der Welt, der unfaßbar, unzerstörbar, nicht haftend, nicht gebunden ist. ‚Ein dessen Kundiger soll im eigenen Selbst den Ātman erblicken und er sieht einen jeden als das Selbst an; ein jeder wird für jeden zum Selbst. Wer das Ziel erreicht, überwindet das Übel.‘

Wie eine Kette schleppt ein jeder die Folgen seines Tuns aus einem früheren Dasein, sein Karman, durch das Leben. Mir scheint, die Lehre vom Karman in den Upanischaden ist noch nicht zu gleicher Wichtigkeit und gleich grundsätzlicher Bedeutung ausgebildet, wie in der späteren, in der buddhistischen Zeit, aber sie tritt mit Sicherheit an einzelnen Stellen hervor. Es heißt, daß die, welche hier lieblichen Wandels sind, die Aussicht haben, daß sie in einen lieblichen Schoß gelangen, die aber, die einen anrüchigen Wandel führen, Aussicht haben, in einen anrüchigen Schoß zu gelangen, in den eines Hundes, Schweines oder einer niedrigen Kaste, oder an anderer Stelle: ‚Wer Gutes getan hat, wird ein gutes Wesen, wer Böses getan hat, wird ein böses Wesen.‘ Aber nicht alle werden wiedergeboren, denn die, welche die wahre Erkenntnis haben, gehen auf dem lichten Wege über die Flammen, den Tag, die lichte Monatshälfte, die lichte Jahreshälfte in die Sonne und schließlich in die Brahmawelt ein; die aber, die durch Opfer, Freigebigkeit und Askese die Welt gewinnen, auf einem dunklen Wege in die Welt der Manen, in den Mond und kehren allmählich zur Erde zurück.

Dieser Wiederkehr zu entgehen, Alter und Tod für immer zu vermeiden, ist das Ziel des Bestrebens und der Lohn der Erkenntnis. Der Pessimismus, daß alles Leben Leiden sei, hat die Zeit

noch nicht in dem Maße durchdrungen, wie die des Buddhismus, aber sich den Weg gebahnt. Die an Leben und Besitz sich erfreuende Welt der vedischen Lieder ist nicht die der Upanischaden, welche lehren, wie man durch Erkennen den Weg aus dieser Zeitlichkeit findet: der wird von allem Leid befreit, der inmitten des Wirrsals den anfangs- und endlosen Schöpfer aller Dinge, den allgestaltigen Gott erkannt hat, der alles umhüllt, sagt einer der späteren Texte; und in einem der frühesten wird gelehrt, daß ohne Erkenntnis alles Werk, sei es auch noch so verdienstlich, zunichte wird: ‚Nur den Ātman soll er als die Welt verehren. Das Werk dessen, der nur den Ātman als die Welt verehrt, wird nicht zunichte.'

Wie dieses ewige Selbst zu denken sei, das zu besprechen kamen verschiedene Weise zusammen zu Uddālaka und trugen ihm ihre Ansichten vor, der eine verehrte das Selbst als Himmel, der andere als die Sonne, als Wind. Darauf erwidert ihnen der Befragte: ‚Ihr sehet in diesem über alle sich verbreitenden Ātman immer nur auf das Einzelne und esset eure Speise. Wer aber diesen über alle sich verbreitenden Ātman als klein wie eine Spanne, ihn als unendlich groß verehrt, der ißt Speise in allen Welten, in allen Ātmans. Von diesem über alle sich verbreitenden Ātman ist der Himmel nur das Haupt, der Sonnengott nur das Auge, der Wind nur der Hauch, der Raum nur sein Leib usw.

Der Ātman durchdringt alles, wohnt in allem. Er ist in alles bis in die Nagelspitzen eingegangen. Wie das Messer in der Scheide verborgen liegt, wie das Feuer im Reibholz, so nimmt man ihn nicht wahr; denn er ist zerteilt. Wenn er atmet, ist ‚Atem' sein Name; wenn er spricht, so ist ‚Rede' sein Name; wenn er sieht, so ist ‚Auge' sein Name; wenn er denkt, ist ‚Verstand' sein Name. All das sind nur Namen für seine Tätigkeiten. Der weiß das nicht, der nur die Einzelerscheinung verehrt. Denn er ist zerteilt und tritt nur als Einzelerscheinung auf Er soll nur den Ātman verehren; denn in ihm werden alle diese Einzelerscheinungen zur Einheit. Darum ist der Ātman ein Weg zu allem. Denn man erkennt durch ihn alles, wie man mit Hilfe der Fußspur jemanden findet. Ein sehr ansprechendes Bild braucht eine Upanischad aus späterer Zeit: Die Seele der Geschöpfe ist eine Einheit; nur von Geschöpf zu Geschöpf verteilt; eine Einheit und Vielheit zugleich, wie der Mond sich in vielerlei Gewässern spiegelt.

Mit dem Ātman wechselt das aus ganz anderer Sphäre in die Philosophie eindringende Wort Brahman. Nach Osthoffs Deutung eng verwandt mit dem irischen Wort bricht, Zauber, Zauberspruch hat es seinen Ursprung in rituellen Kreisen, denen es als die in dem Opfer waltende und von ihm hervorgebrachte magische Gewalt, als die geheimnisvolle Kraft gilt, die den Willen des Opferers durch Wort wie Zeremonie zum Ziele führt und selbst die Götter zwingt. An einigen Stellen tritt das magische Element auch in den Upanischaden noch hervor, in der Regel aber ist Brahman zu der allgemeinen schöpferischen Potenz geworden, zum Seienden, dem sat, das die Welt aus sich schafft und das Ziel derer bildet, die Freude und Leid, Leben und Tod überwinden wollen. Es hat die Bedeutung eines mit Ātman gleichwertigen Begriffes gewonnen.

An einzelnen Stellen wird die Brahmawelt noch stark materiell gefaßt. Man geht in die Brahmawelten ein und wohnt darin bis in die fernsten Fernen, in der Brahmawelt verehren die Götter den Ātman. Aber in der weitaus größten Zahl ist es jene geheimnisvolle Kraft, die durch die Welt hindurch wirkt, in allem lebt und alles schafft, nach der Vereinigung mit der die Weisen streben. Um zu ihm zu gelangen, muß das Herz von Verlangen frei sein. Der, welcher keine Wünsche hegt, dessen Wunsch das Selbst ist, aus dem ziehen die Hauche nicht fort. In ihm vereinigen sie sich. Er ist schon Brahman und geht in Brahman ein. Ihm gilt der Körper dann nichts. ‚Wenn ein Mensch von selbst weiß, ‚das bin ich‘, in welcher Absicht, in welchem Verlangen möchte er noch an dem Körper hängen. Die, welche in dem Brahman des Hauches Hauch, des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkvermögens Denkvermögen sehen, die haben das alte, über allem stehende Brahman erkannt. Es gibt hier kein Verschiedenerlei. Wer hier Verschiedenerlei sehen will, fällt von Tod zu Tod. Wer aber das höchste Brahman kennt, überwindet den Kummer, überwindet das Übel und den Bann der guten oder schlechten Taten.‘

Nicht die Ethik des Handelns führt zu der Erkenntnis Brahmans, sie ist nur eine Vorbereitung dazu und keineswegs das Hauptziel brahmanischer Lehre, die nur die ewige Größe jenes Brahman-Ātman lehrt und deren Erkenntnis bewirken will. Vor dieser Erkenntnis versinkt alles Werk. Die Gedanken ‚ich tat Übles‘ oder

‚ich tat Gutes' überwindet der Unsterbliche beide. Für ihn wird durch keinerlei Werk eine Welt mehr auferbaut.

Die Freiheit von irdischen Wünschen ist eine Vorbedingung der Erkenntnis. Es hat an großen Weisen schon zur Zeit der Upanischaden nicht gefehlt, die selbst den Wunsch nach Nachkommenschaft ebenso für ein Hindernis ansahen als den nach Besitz. ‚Was sollen wir, dachten sie, mit Nachkommenschaft tun, wir, deren Welt der Ātman ist, und so gaben sie den Wunsch nach Söhnen, nach Besitz, nach der Welt auf und zogen als Bettler hinaus. Denn ein Wunsch nach Söhnen ist ein Wunsch nach Besitz, der Wunsch nach Besitz ist ein Wunsch nach der Welt. Wunsch ist beides.' Deutlich sehen wir hier die Vorläufer der späteren und im Buddhismus zur Geltung gekommenen Auffassung, daß nur dem Entsagenden das wahre Heil erreichbar ist. Aber sie scheint nur vereinzelt angedeutet und beherrscht die Welt der Upanischaden noch nicht. Vielmehr werden wir annehmen müssen, daß für sie die Reihenfolge der drei oder vier Āschramas oder Lebensstufen, die den Menschen zum Studium, vom Studium zum Hausvater, vom Hausvater zum Waldeinsiedler und schließlich, nach seinem Wunsch, zum Pilgertum führten, noch in dieser Zeit das Übliche gewesen ist, daß erst nach der Unrast des Lebens mit seinen Pflichten der Friede des Waldes die umfing, die in der Zurückgezogenheit dorthin im Alter den letzten Dingen nachforschen wollten und dort sich in die Antworten vertieften, die große Lehrer ihnen mit dem sittlichen Ernste, der tiefen Wahrheitsliebe und anmutenden Schlichtheit gaben, die auch uns noch erheben.

Mettā-Bhāvanā

Die Erweckung der Liebe

(Visuddhi Magga, IX)

Zum erstenmale aus dem Pali übersetzt v. Nyāṇatiloka

Der Anfänger in der Meditation, der die „Entfaltung der Liebe“ (*mettā-bhāvanā*) zu üben wünscht, muß frei sein von den [zehn] Hindernissen.*) Sobald er das „Objekt der Meditation“ (*Kammaṭṭhāna*) [von seinem Lehrer] empfangen hat, soll er nach beendetem Mahle, die durch vieles Essen bedingte Schlaffheit vermeidend, sich an einem abgeschiedenen Orte auf einem bequemen Sitze niedersetzen und zuerst nachdenken über den Unsegen des Hasses und den Segen der Duldsamkeit (*Khanti*). Denn durch diese Übung (*bhāvanā*) soll der Haß überkommen und die Duldsamkeit erreicht werden. Ohne nämlich den Unsegen einer Sache eingesehen zu haben, kann man diese nicht überwinden; und kein Zustand läßt sich erringen, wenn man nicht zuvor den Segen desselben erkannt hat.

‚Von Haß erfüllt, o Freund, vom Hasse überwältigt, gefesselten Herzens, tötet man usw. . . . .‘: in diesem Sinne hat man den Unsegen des Hasses zu verstehen.

‚Geduld und Langmut gilt als höchste Buße;
Das höchste Nirwan nennen's die Erleuchteten.
Den Duldsamstarken, Kampfbereiten:
Den nenne einen Priester ich.
Denn nirgends trifft man etwas an,
Das höher wär' als Duldsamkeit usw.‘

In diesem Sinne hat man den Segen der Duldsamkeit zu verstehen.

Darauf soll mit der „Entfaltung der Liebe“ begonnen werden, um den Geist abzulösen vom Hasse, dessen Unsegen man erkannt hat, und ihn an Duldsamkeit zu fesseln, deren Segen man erkannt hat. Der sich Übende soll zuerst die Gruppierung der Personen kennen und wissen, zu wem er zuerst die Liebe zu erwecken hat und zu wem nicht. Diese Liebe nämlich darf er zuerst nicht zu

*) Diese sind: Gefesseltsein durch Wohnung, Familien, Geschenke, Schüler, Beschäftigung, eine Reise, Verwandtschaft, Krankheit oder magische Fähigkeiten.

vier Arten von Menschen erwecken, nämlich zu den ihm unlieben Personen, zu sehr lieben Freunden, zu den ihm gleichgültigen Personen und zu Feinden. Auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts darf die Übung nicht gerichtet werden; und hinsichtlich Verstorbener soll diese Übung nicht gepflegt werden. Warum aber soll man nicht die Liebe zuerst zu jenen Personen erwecken? Weil es einem widerstrebt, den unlieben Menschen einem geliebten Menschen gleichzusetzten oder einen sehr lieben Freund einem gleichgültigen Menschen — denn wenn jenen schon ein kleines Leiden befällt, ist man zum Weinen gestimmt — oder einen gleichgültigen Menschen einem verehrten, geliebten Menschen. Beim Nachdenken über den Feind aber steigt Groll in einem auf. Darum also soll man nicht zuerst hinsichtlich dieser Personen die Liebe entfalten. Richtet man sie aber auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts, so steigt dadurch sinnliche Begierde in einem auf. Einst, so heißt es, fragte ein Ministersohn den Ordensältesten Kulūpakā, auf wen man die Erweckung der Liebe richten solle. ‚Auf einen geliebten Menschen' erwiderte der Ordensälteste. Nun war aber jenem sein eignes Weib sehr lieb, und während er die Erweckung der Liebe auf sie richtete, hatte er die ganze Nacht auf der Matte zu kämpfen.*) Darum soll die Übung nicht auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts gerichtet werden.

Wer die Entfaltung der Liebe aber auf einen Verstorbenen richtet, erreicht dadurch weder die volle (*appanā*) noch die angrenzende (*upacāra*) Sammlung. Ein junger Mönch, so sagt man, versuchte einst, die Liebe auf seinen Lehrer zu richten. Die Entfaltung der Liebe aber gelang ihm nicht. Er ging daher zum Ordensältesten und sprach: „Ehrwürdiger, obgleich ich die Erreichung der Vertiefung durch Liebe gelernt habe, so kann ich sie dennoch nicht erreichen. Was ist wohl da der Grund?" „Ein Objekt (*nimitta*) suche Dir, o Freund!" erwiderte ihm der Ordensälteste. Während jener aber darnach suchte, fand er, daß sein Lehrer schon tot sei; während er nun auf einen Anderen die Liebe richtete, erreichte er den vollen Eintritt (*samāpattiṃ appesi*). Somit also darf man die Entfaltung der Liebe nicht auf einen Toten richten.

Zu allererst hat man hinsichtlich seiner selbst immer und immer

*) *bhitti-yuddhaṃ akāsi.*

wieder den Wunsch zu erwecken: ‚Laß' mich glücklich sein, frei von Leiden! Laß mich ein Leben führen, das frei ist von Haß und Groll, ohne Qualen und Leiden!' Wenn dem aber so ist, widerspricht das dann nicht dem, was in Vibhaṅga, in Paṭisambhidā und in dem Mettāsutta gelehrt wird? Dort wird doch nicht von einer Entfaltung [der Liebe] gegen sich selber gesprochen! Im Vibhaṅga heißt es nämlich: ‚Und wie, ihr Mönche, durchdringt der Mönch mit liebevollem Gemüte eine Himmelsrichtung? Gleichwie da beim Anblick eines lieben, angesehenen Menschen man Liebe empfinden mag, genau so durchstrahlt man in Liebe alle Wesen'. Und in Paṭisambhidā heißt es: ‚Welche fünf Merkmale besitzt die unbeschränkte, durchdringende Gemütserlösung durch Liebe? Mögen alle Wesen — alles was atmet — alle Geschöpfe — alle Individuen — alle im Daseinsprozeß einbegriffenen Wesen ein Leben führen frei von Haß und Groll, ohne Qualen und Leiden!' Und im Mettāsutta heißt es: ‚Möge allen Wesen Freude und Frieden beschieden sein, möge Freude ihr Herz erfüllen!' — [Widerspricht dies alles nun nicht dem Vorhergesagten? Hier wird doch gar nicht von einer Entfaltung der Liebe gegen sich selber gesprochen.] — Nein, dies widerspricht dem Vorhergesagten nicht. Denn dieses wurde mit Beziehung auf die volle Sammlung gesagt, jenes aber mit Beziehung auf das *Ich als Zeugen* (*sakkhibhāva*). Denn wenn jemand auch hundert oder tausend Jahre lang zu sich selber die Liebe erweckt, in der Weise: ‚Möge ich glücklich sein usw.!' so steigt ihm dadurch doch noch keine volle Sammlung auf.

Wer aber, während er den Gedanken erweckt: ‚Möge ich glücklich sein!', sich dabei *zum Zeugen macht,* denkend: ‚Wie ich die Freuden liebe und die Schmerzen verabscheue, wie ich das Leben gern habe und nicht sterben möchte, so auch ist es bei den anderen Wesen der Fall': in einem solchen Menschen steigt der Wunsch auf, daß auch den anderen Wesen Wohl und Glück beschieden sein möchte. Der Erhabene hat die Methode *(naya)* in folgenden Worten gewiesen:

‚Jedwede Richtung mit dem Geist durchstreifend
Traf Keinen ich, den mehr man liebte als sich selbst:
So ist den Andern allen lieb ihr eignes Selbst.
D'rum allen Gutes wünschend, tue keinem weh!'

Somit also hat man, wenn man sich zum *Zeugen machen* will, sich erst selber mit Liebe zu durchstrahlen.

Unmittelbar darauf soll man, um ein gutes Ergebnis zu erzielen, sich erinnern der zur Liebe und Freundschaft führenden liebevollen Worte usw. eines lieben, teuren, ehrwürdigen Lehrers oder Beraters oder eines Menschen, der wie ein solcher handelt, [und man soll sich erinnern an] seine achtung- und ehrfurchtgebietende Sittlichkeit und an sein Wissen usw. In folgender Weise hat man die Liebe zu ihm zu entfalten: ‚Möge dieser Mensch glücklich sein, frei von Leiden usw.!' Hinsichtlich eines solchen Menschen nämlich gelingt einem sehr leicht der Eintritt in die volle Sammlung. Wenn der Mönch dabei aber noch keine Zufriedenheit empfinden sollte, soll er, sofern er alle Grenzen aufzuheben bestrebt ist, unmittelbar darauf zu einem sehr lieben Freunde die Liebe entfalten, danach zu einem Gleichgültigen und dann zum Feinde. Und wenn er jedesmal auf einem Gebiete den Geist geschmeidig und biegsam gemacht hat, soll er ihn auf das nächstfolgende lenken. Wer jedoch keinen Feind hat oder wem nach Art großer Männer, selbst wenn ihm Schaden zugefügt wird, kein Haßgedanken gegen Andere aufsteigt, ein solcher braucht darin keine weitere Anstrengung zu machen und zu denken: ‚Gegen den Gleichgültigen ist meine liebevolle Gesinnung nur nachgiebig; ich will sie nunmehr auf meinen Feind lenken.' Wer aber einen Feind hat, für den wurde gesagt, daß er vom Gleichgültigen aus auf den Feind in der Erweckung der Liebe übergehen soll. Wenn aber, während er sein Gemüt auf den Feind lenkt, infolge der Erinnerung an ein von jenem verübtes Vergehen in ihm Groll aufsteigt, so soll er den Groll dadurch vertreiben, daß er immer und immer wieder zu jenem Menschen Liebe ausstrahlt, nachdem er zuerst allerwärts gegen die früheren Menschen sich in Liebe vertieft und sich aus der Vertiefung wieder erhoben hat. Wenn er trotz solches Abmühens dennoch keine Zufriedenheit erreicht, soll er sich immer und immer wieder an das Gleichnis von der Säge und an die anderen Gleichnisse erinnern und um Überwindung des Grolles kämpfen und sich auf folgende Weise selber ermahnen: ‚Oh, du haßerfüllter Mensch! Hat doch der Erhabene gesagt: ‚Sollten selbst, ihr Mönche, Räuber und Diebe einem mit einer Säge die Glieder einzeln abtrennen, so würde, wer da in Wut geriete, nicht meine Weisung befolgen.' Und:

‚Am schlimmsten ist's für einen Menschen,
Wenn Haß er mit dem Haß vergilt.
Doch wer den Haß nicht mehr erwidert,
Gewinnt gar bald die schwere Schlacht.'

‚Zum Heile beider wandelt er —
Zum eignen wie zum fremden Heil —
Wer, Andere im Zorne wissend,
Beruhigt bleibet, klar bewußt.'

[Fortsetzung folgt].

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger[1])

12. Nidāna-Saṃyutta

Die Gruppe von den Ursachen

Buddhavagga

Der Abschnitt vom Buddha

Sutta 1. Die Verkündigung

Gemeint ist mit dem Titel des Sutta die Verkündigung des „Gesetzes von der ursächlichen Entstehung", des *paṭiccasamuppāda (= skr. pratītya-samutpāda)* oder der Nidānakette. Das Wort nidāna bedeutet Ursache. Das 1. Sutta bildet die Grundlage für die weiteren Erörterungen des Nidāna-Saṃyutta. Über die Nidānakette liegt eine reiche Literatur vor. Ich verweise auf Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 391 (1860). — E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt, S. 50 ff. (1890). — Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga, Nachr. der Göttinger Gesellsch. d. W. 1896, S. 43 ff. — Warren, Buddhism in Translations, S. 115 (1896). — H. Kern, Manual of Indian Buddhism, S. 47 ff. (1896). — T. W. Rhys Davids, Buddhism, American Lectures on the Hi-

[1]) Die Fortsetzungen werden in der Zeitschrift folgen und das ganze in Buchform im gleichen Verlag wie die Zeitschrift erscheinen.

story of Religions, S. 155 ff. (1896). — Oldenberg, Buddha, 5. Aufl., S. 259 ff. (1906). — Oltramare, La formule bouddhique des Douze Causes, son sens original et son interprétation theologique (1909). — Shwe Zan Aung, Compendium of Philosophy, being a translation . . of the Abhidhammattha-Sangaha, rev. and ed. by Mrs. Rhys Davids, S. 219 ff. (1910). — De la Vallée Poussin, Théorie des Douze Causes (1913). — R. O. Franke, Die Buddhalehre in ihrer erreichbaren ältesten Form. Kap. V: Die Kausalitätsreihe oder Nidānakette, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch. 69, S. 470 ff. (1915). — H. Beckh, Buddhismus II. S. 103 ff. (1916). — G. Grimm: Die Lehre des Buddha, 6. bis 8. Aufl., S. 308 ff., 341 ff. (1920). — St. Schayer, Mahāyānistische Erlösungslehre. Zeitschrift für Buddhismus III, S. 242 ff. (1921).

Die einzelnen Glieder der Kausalitätsreihe sind in Pāil 1. *avijjā* „Nichtwissen", 2. *saṃkhārā* „Gestaltungen", 3. *viññāṇaṃ* „Bewußtsein", 4. *nāmarūpaṃ* „Name und Form", 5. *saḷāyatanaṃ* „die sechs Sinnesbereiche', 6. *phasso* „Berührung", 7. *vedanā* „Empfindung", 8. *taṇhā* „Durst", 9. *upādānaṃ* „Erfassen", 10. *bhavo* „Werden", 11, *jāti* „Geburt", 12. *jarāmaraṇaṃ* „Alter und Tod".

Von diesen ist 1 ganz konkret das Nichtwissen der buddhistischen Wahrheit. Das Wort *saṃkhāra* ist aus dem Sāṃkhya-Yoga (skr. *saṃskāra*) entnommen. Man vergleiche dazu R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie, S. 269 ff. 2. Aufl. S. 331 ff. In der Nidānareihe ist es annähernd dasselbe wie *kamma*. Das *kamma* verdichtet sich nach dem Tod zum *viññāṇa*. Daß hierunter in der Tat das mentale Gebilde verstanden wird, das zwischen zwei aufeinander folgenden Existenzen die Verbindung herstellt, geht aus Saṃy. 4. 23. 19 (= I. 122) und 22. 87. 10 (= III. 124) hervor. Hier wird erzählt, wie Godhika (bzw. Vakkali) sich das Leben nehmen. Māra, der Teufel, sucht nach dem *viññāṇa*: „Wo befindet sich das *v.* des Godhika (Vakkali)?" Aber der Buddha belehrt die Bhikkhus, daß von den beiden, da sie Erlöste, Vollendete, Arhants waren, kein *v.* übrig geblieben sei. Ihr *kamma* war aufgehoben. Mit *nāmarūpa* ist das Geistige und Materielle gemeint, was die Individualität ausmacht; *saḷāyatana* sind die fünf Sinne, die wir annehmen, und dazu als sechster *manas*, „der innere Sinn, der Geist", sowie die ihnen entsprechenden äußeren „Bereiche", Licht, Schall usw. bis *dhammā* „die Dinge"; *phassa* die „Berührung" der Sinne mit ihren Objekten. Mit *upādāna* ist das „Erfassen" des materiellen Substrates gemeint, wie die Flamme, die an sich etwas Körperloses ist, des Brennstoffes bedarf, den sie erfaßt, an dem sie haftet.

Was die Erklärung der Nidānakette betrifft, so glaube ich nicht, daß ihr irgendeine kosmische Bedeutung zukommt. Sie will nur besagen, wie der *saṃsāra*, der Kreislauf der Wiedergeburt und damit alles Leiden zustande kommt Sie erklärt den Übergang von einer Existenz in eine neue. Die Glieder 1 und 2 beziehen sich auf die frühere Existenz; die Glieder 3 bis 8, wenigstens nach der ursprünglichen Auffassung, wie ich glaube, auf den Zwischenzustand zwischen zwei Existenzen. Sie schildern, wie sich die *khandhā*, d. h. die „Wesensbestandteile", die den Menschen ausmachen, zusammenfinden und damit die Grundlage zum neuen Dasein sich bildet.

Über die *khandhā* vergleiche man die Note unten zu 2. 4. In populärer Weise wird das geistige Wesen, das auf diese Weise entsteht, und das im Augenblick der Empfängnis in den Mutterleib eingeht, als *gandhabba* (skr. *gandharva*) bezeichnet. Die Empfängnis selbst ist unter *upādāna* verstanden. Glied 10 (*bhava*) bezieht sich also offenbar auf den embryonalen Zustand, und mit 11 (*jāti*) beginnt die neue Existenz.

Die gegenwärtige Auffassung der buddhistischen Gelehrten Birmas geht dahin, daß sich die Nidānakette über drei Existenzen erstrecke. Die Glieder 1 und 2 beziehen sich auf die erste, 3 bis 10 auf die zweite, 11 und 12 auf die dritte Existenz. Es müßte dann Glied 3 (*viññāṇa*) auf den Augenblick der Empfängnis zur zweiten Existenz hinweisen, und *bhava* als Abschluß derselben synonym zu *saṃkhārā* sein. Für diese Auffassung könnte man sich auf die bekannte Stelle im Dīgha 15. 22 (= II. 63[1]) berufen, die bei Oldenberg, S. 262—3 übersetzt ist. Ich nehme indessen an ihr Anstoß, weil es unverständlich wäre, warum für die einzelnen Stadien der verschiedenen Existenzen verschiedene Termini gebraucht wurden. Warum heißt es statt *upādānaṃ, bhavo* (9, 10) nicht einfach wieder *avijjā, saṃkhārā?* Ich glaube auch, daß sich die oben erwähnte Dīghastelle mit meiner Deutung der Nidānakette vereinigen läßt.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!“ „Ja, Herr!“, erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen. Der Erhabene sprach also: „Ich will euch, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung lehren; höret zu, merket wohl auf; ich will es euch verkünden.“ „Wohl, Herr!“ erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache ent-

steht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Dies, ihr Bikkhus, heißt ihre Entstehung.

4. Aus der Aufhebung des Nichtwissens durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins; aus der Aufhebung des Bewußtseins folgt Aufhebung von Name und Form; aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

5. Also sprach der Erhabene. Im Herzen ergriffen freuten sich die Bhikkhus an des Erhabenen Rede.

Sutta 2. Zergliederung

In Sutta 2, *Vibhaṅgaṃ* betitelt, werden die einzelnen in der Nidānakette vorkommenden Begriffe erläutert. Es geschieht dies aber nach der Weise und Auffassung der späteren Scholastik, ohne daß dabei auf die etwaige besondere Bedeutung Rücksicht genommen wird. So glaube ich nicht, daß bei *bhava* in der Nidānakette schon an die drei *bhavā* gedacht ist, die in 6 erwähnt werden, und vollends *viññāṇa* ist doch noch etwas ganz anderes als das *v.* in 13. Ich habe dieses daher auch in Sutta 2 nicht mit „Bewußtsein", sondern mit „Erkenntnis" übersetzt.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.[1])

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung lehren, ich will es euch zergliedern; höret zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden". „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

[1]) Wörtlich: „Er weilt in Sāvatthī". Es ist das eine Abkürzung der Einleitungsformel in Sutta 1. 1—2, die also hier wörtlich zu wiederholen wäre bis zu „Der Erhabene sprach also" am Anfang von § 3.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entstehen Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

4. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Alter und Tod? Das Altern[1]) der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Hinsiechen, ihr Gebrechlichwerden[2]), das Ergrauen der Haare, das Welkwerden der Haut, die Abnahme der Lebenskraft, der Verfall der Sinne: das heißt Alter. — Das Fortgehen und Ausscheiden der verschiedenen Einzelwesen aus den verschiedenen Klassen von Wesen, ihre Vernichtung, ihr Verschwinden, ihr Hingang und Sterben, der Ablauf der Lebenszeit, die Vernichtung der Wesensbestandteile[3]), das Abwerfen der Leiblichkeit: das heißt Tod. So ist dieses das Alter, dieses der Tod: das, ihr Bhikkhus, heißt Alter und Tod.

5. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Geburt? Die Geburt[4]) der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen,

---

[1]) Die wörtlich gleiche Definition von *jāti, jarā* und *maraṇa* findet sich auch in Dīgha 22. 18 (=II. 305) und in Majjhima 141 (=III. 249).

[2]) P. *khaṇḍicca*, was der Kommentar (S. 253[26] der Ceyloner Ausgabe) auf das Brüchigwerden der Nägel und Zähne bezieht.

[3]) P. *khandhānaṃ bhedo*. Die „Wesensbestandteile" des Menschen (*p. khandhā*, skr. *skandhāḥ*) sind *rūpa* „Körper", *vedanā* „Empfindung", *saññā* „Wahrnehmung", *saṃkhārā* „Gestaltungen" (d. h. die Summe der latenten Eindrücke, welche durch unsere Beziehungen zu den Objekten im Denken und Tun hervorgerufen werden) und *viññāṇa* „Bewußtsein".

[4]) P. *jāti*. — Im Kommentar, S. 255[6] ff. wird *jāti* von dem folgenden *saṃjāti* „Geborenwerden" in der Weise unterschieden, daß jenes Geburt mit unvollkommenen, dieses Geburt mit vollkommenen Sinnen, *(a)paripuṇṇāyatanavasena*, bedeute.

ihr Geborenwerden, ihr Eintritt ins Dasein, ihr Wiederentstehen[1]), das Auftreten der Wesensbestandteile, die Erlangung der Sinnesbereiche: das, ihr Bhikkhus, heißt Geburt.

6. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Werden? Die drei Formen des Werdens[2]) ihr Bhikkhus, das Werden (in der Welt) der Sinnlichkeit, das Werden (in der Welt) der Körperlichkeit, das Werden (in der Welt) der Körperlosigkeit: das, ihr Bhikkhus, heißt Werden.

7. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Erfassen? Die vier Arten des Erfassens, ihr Bhikkhus, das Erfassen der Sinnlichkeit, das Erfassen der falschen Anschauung, das Erfassen von Brauch und Ritus, das Erfassen der Lehre vom Ich: das, ihr Bhikkhus, heißt Erfassen.

8. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Durst? Die sechs Gruppen des Durstes, der Durst nach Form, der Durst nach Ton, der Durst nach Geruch, der Durst nach Geschmack, der Durst nach Gefühl, der Durst nach den (empirischen) Dingen[3]): das, ihr Bhikkhus, heißt Durst.

9. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Empfindung? Die sechs Gruppen der Empfindung, die Empfindung, die durch Berührung des Auges entsteht, die Empfindung, die durch Berührung des Ohres entsteht, die Empfindung, die durch Berührung der Nase entsteht, die Empfindung, die durch Berührung der Zunge entsteht, die Empfindung, die durch Berührung des Körpers entsteht, die Empfindung, die durch Berührung des Geistes entsteht[4]): das, ihr Bhikkhus, heißt Empfindung.

---

[1]) P. *okkanti* „Eintritt ins Dasein" bezieht sich nach dem Kommentar S. 255[8] auf die Geburt der Wesen, die aus dem Ei oder aus der Gebärmutter hervorgehen; *abhinibbatti* „Wiederentstehen" auf die Geburt der Wesen, die als *saṃsedajā* „aus Feuchtigkeit entstanden" und als *opapātikā* „auf übernatürliche Weise geboren" bezeichnet werden. Zu dieser Vierteilung der Wesen bei den Indern s. Hultzsch, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch. 73. 224 ff.

[2]) Die drei *bhavā* entsprechen den drei Welten, die der Buddhist unterscheidet: *kāmaloka* „Welt der Sinnlichkeit", *rūpaloka* „Welt der Form oder Körperlichkeit" und *arūpaloka* „Welt der Körperlosigkeit". In der ersten wohnt die große Menge der teuflischen, tierischen, menschlichen und niedrigeren göttlichen Wesen. Die zweite umfasst den Brahmahimmel und die nächst höheren himmlischen Welten bis zu der der *akaniṭṭhā devā* genannten Götter. In der dritten wohnen die rein geistigen Götterwesen. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, S. 207.

[3]) Also das Verlangen nach den Objekten der Sinne. Über die „Dinge" vgl. die folgende Note.

[4]) „Berührung" ist die Berührung der Sinne mit den Objekten. Statt der

10. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Berührung? Die sechs Gruppen der Berührung, die Berührung des Auges, die Berührung des Ohres, die Berührung der Nase, die Berührung der Zunge, die Berührung des Geistes: das, ihr Bhikkhus, heißt Berührung.

11. Was aber, ihr Bhikkhus, sind die sechs Sinnesbereiche? Der Bereich des Auges, der Bereich des Ohres, der Bereich der Nase, der Bereich der Zunge, der Bereich des Körpers, der Bereich des Geistes: das ihr Bhikkhus, heißt die sechs Sinnesbereiche.

12. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Name und Form? Empfindung, Vorstellung, Denken, Berührung, Erwägung: das heißt Name. Die vier groben Elemente[1]) und die durch die vier groben Elemente bedingte Form: das heißt Form. So ist dieses der Name, dieses die Form: das ihr Bhikkhus, heißt Name und Form.[2])

13. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Erkennen? Die sechs Gruppen des Erkennens, das Erkennen des Auges, das Erkennen des Ohres, das Erkennen der Nase, das Erkennen der Zunge, das Erkennen des Körpers, das Erkennen des Geistes: das, ihr Bhikkhus, heißt Erkennen.

14. Was aber, ihr Bhikkhus, sind Gestaltungen? Die drei Arten Gestaltung, die Gestaltung des körperlichen Handelns, die Gestaltung der Rede, die Gestaltung des Denkens[3]), das, ihr Bhikkhus, heißt Gestaltungen.

15. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Nichtwissen? Die Unkenntnis,

Sinne werden die Organe Auge, Ohr usw. genannt. Der Körper ist das Organ des Tastsinnes. Als Objekt des sechsten (inneren) Sinnes (*manas* „Geist") werden in 8 die *dhammā*, die Dinge der Erscheinungswelt genannt. Der „Geist" ist das Organ, das sie im Zusammenwirken mit den übrigen Sinnen der denkenden Seele, dem *citta*, übermittelt.

[1]) Der Begriff der *cattāro mahābhūtā* gehört wieder bereits dem Sāṃkhya-Yoga an. Vgl. Garbe, S. 239, 2. Aufl. S. 302 f. Es sind die Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, p. *paṭhavidhātu, āpodhātu, tejodhātu, vāyodhātu.*

[2]) „Name" (*nāma*) bezeichnet also die geistigen, und „Form" (*rūpa*) die materiellen Bestandteile des Individuums (p. *puggala*).

[3]) P. *kāya-, vaci-, cittasaṃkhāra* (dafür auch *manosaṃkhāra* Dīgha 28. 6 = III. 104). Die Trias *kāya* (wtl. „Körper"), *vaci* und *citta* (bezw. *manas*) entspricht unserem Dreiklang, Werke, Worte, Gedanken. Ebenso verbindet sich *kāya-, vaci-, manosucaritaṃ* (bzw. *duccaritaṃ*) „gute (bezw. böse) Werke, Worte, Gedanken". Man sieht also, die *saṃkhārā* sind nichts anderes als das *kamma* (d. h. die Summe unseres Tuns in den bisherigen Existenzen), das die Wiedergeburt bedingt.

ihr Bhikkhus, vom Leiden, die Unkenntnis von der Entstehung des Leidens, die Unkenntnis von der Aufhebung des Leidens, die Unkenntnis von dem Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt: das, ihr Bhikkhus, heißt Nichtwissen.

16. So also entstehen aus dem Nichtwissen als Ursache die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus der Aufhebung des Nichtwissens aber durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 3. Der Weg

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, den falschen Weg lehren und den rechten Weg. Höret zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, der falsche Weg? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Dies, ihr Bhikkhus, heißt falscher Weg.

4. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, der rechte Weg? Aus der Aufhebung des Nichtwissens durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande. Dies, ihr Mönche, heißt rechter Weg."

Sutta 4. Vipassin

Vipassin ist der neunzehnte unter den vierundzwanzig Buddhas, die nach der Tradition dem geschichtlichen Gotama Buddha vorhergingen. Die Legende von der Entdeckung des *paṭiccasamuppāda* durch Vipassin wird auch im Dīgha 14. 2. 18 (= II. 30 ff.) erzählt, wozu die Übersetzung von Rhys Davids, Buddhist Suttas II, S. 23 ff., zu vergleichen ist. Der Text des Dīgha stimmt bis 11 mit dem unsrigen wörtlich überein. Dann aber läßt, abweichend von 12, der Dīgha *nāmarūpa* aus *viññāṇa* hervorgehen, wie um-

gekehrt nach dem Vorhergehenden letzteres aus ersterem entstanden ist. Die Begriffe „Gestaltungen“ und „Nichtwissen“ erwähnt der Dīgha überhaupt nicht. Mit Dīgha 14. 2. 18 stimmt auch Dīgha 15. 21, 22. = II. 62 ff. überein, im Gegensatz zum Saṃyutta. Es ist wohl klar, daß die Fassung, die der Dīgha der Nidānakette gibt, altertümlicher sein muß. Unser Kapitel im Saṃyutta charakterisiert sich als eine Wiedergabe der älteren Version, wie sie im Dīgha 14 sich findet, unter Anpassung an die später herrschend gewordene Scholastik.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Dem Vipassin, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha kam noch vor seiner Erleuchtung, da er noch nicht vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisatta[1]) war, der Gedanke: In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten. Man wird geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein und wird wiedergeboren. Aber man findet doch keinen Ausweg aus diesem Leiden. Wann wird man denn doch einen Ausweg finden aus diesem Leiden, aus Alter und Tod?

3. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Alter und Tod entsteht; aus welchen Ursachen gehen Alter und Tod hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil:[2]) Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

4. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Geburt entsteht; aus welcher Ursache geht Geburt hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Werden vorhanden ist, entsteht Geburt; aus dem Werden als Ursache geht Geburt hervor.

5. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Werden entsteht; aus welcher Ursache geht Werden hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhi-

---

[1]) D. h. ein zur Buddhawürde bestimmtes Individuum, das aber noch nicht zur vollen Erleuchtung gelangt ist.

[2]) P: *atha kho, bhikkhave, Vipassissa bodhisattassa yoniso-manasikārā ahu paññāya abhisamayo.* Die Phrase ist nicht ganz leicht. Ich halte *paññāya* für einen Gen. Sg., abhängig von *abhisamaya* „das Aufkommen der Erkenntnis“. Anders Rhys Davids, wenn er übersetzt: „arose the conviction through reasoning“.

satta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Erfassen vorhanden ist, entsteht Werden; aus dem Erfassen als Ursache geht Werden hervor.

6. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Erfassen entsteht; aus welcher Ursache geht Erfassen hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Durst vorhanden ist, entsteht Erfassen; aus dem Durst als Ursache geht Erfassen hervor.

7. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Durst entsteht; aus welcher Ursache geht Durst hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Empfindung vorhanden ist, entsteht Durst; aus der Empfindung als Ursache geht Durst hervor.

8. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Empfindung entsteht; aus welcher Ursache geht Empfindung hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Berührung vorhanden ist, entsteht Empfindung; aus der Berührung als Ursache geht Empfindung hervor.

9. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Berührung entsteht; aus welcher Ursache geht Berührung hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn die sechs Sinnesbereiche vorhanden sind, entsteht Berührung; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache geht Berührung hervor.

10. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß die sechs Sinnesbereiche entstehen; aus welcher Ursache gehen die sechs Sinnesbereiche hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Name und Form vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus Name und Form als Ursache gehen die sechs Sinnesbereiche hervor.

11. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Name und Form ent-

steht; aus welcher Ursache geht Name und Form hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Bewußtsein vorhanden ist, entsteht Name und Form; aus Bewußtsein als Ursache geht Name und Form hervor.

12. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Bewußtsein entsteht; aus welcher Ursache geht Bewußtsein hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Gestaltungen vorhanden sind, entsteht Bewußtsein; aus den Gestaltungen als Ursache geht Bewußtsein hervor.

13. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Gestaltungen entstehen; aus welcher Ursache gehen die Gestaltungen hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen; aus dem Nichtwissen als Ursache gehen die Gestaltungen hervor.

14. So (ergibt sich) dieses: Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

15. Der Ursprung, der Ursprung:[1]) damit erstand, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht[2]), erstand ihm Verständnis, erstand ihm Erkenntnis, erstand ihm Wissen, erstand ihm Klarheit.

16. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin der Gedanke:[3]) Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Alter und Tod nicht

---

[1]) Solche Doppelungen sind sehr häufig. Durch sie wird im mündlichen Vortrag der Gegenstand irgendeiner Erörterung hervorgehoben, wie dies in der Schrift oder im Druck durch Unterstreichen oder Sperren geschieht. Hier wird durch sie ausgedrückt, daß die bisherigen Spekulationen Vipassins sich nun auf den Ursprung des Leidens bezogen haben; die folgenden beschäftigen sich mit dessen Aufhebung.

[2]) Wtl. „ein Auge"; p. *cakkhuṃ*.

[3]) Der Abschnitt 16 bis 24 stimmt wieder wörtlich zu Dīgha 14. 2. 20 (= II. 33). Der Text in 17 usw. lautet ebenso wie in 16. Ich habe in der Übersetzung gekürzt.

entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Alter und Tod hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt nicht vorhanden ist, entstehen Alter und Tod nicht; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

17. . . . . . . Wenn Werden nicht vorhanden ist, entsteht Geburt nicht; aus der Aufhebung des Werdens geht Aufhebung der Geburt hervor.

18. . . . . . . Wenn Erfassen nicht vorhanden ist, entsteht Werden nicht; aus der Aufhebung des Erfassens geht Aufhebung des Werdens hervor.

19. . . . . . . Wenn Durst nicht vorhanden ist, entsteht Erfassen nicht; aus der Aufhebung des Durstes geht Aufhebung des Erfassens hervor.

20. . . . . . . Wenn Empfindung nicht vorhanden ist, entsteht Durst nicht; aus der Aufhebung der Empfindung geht Aufhebung des Durstes hervor.

21. . . . . . . Wenn Berührung nicht vorhanden ist, entsteht Empfindung nicht; aus der Aufhebung der Berührung geht Aufhebung der Empfindung hervor.

22. . . . . . . Wenn die sechs Sinnesbereiche nicht vorhanden sind, entsteht Berührung nicht; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche geht Aufhebung der Berührung hervor.

23. . . . . . . Wenn Name und Form nicht vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche nicht; aus der Aufhebung von Name und Form geht Aufhebung der sechs Sinnesbereiche hervor.

24. . . . . . . Wenn Bewußtsein nicht vorhanden ist, entsteht Name und Form nicht; aus der Aufhebung des Bewußtseins geht Aufhebung von Name und Form hervor.

25. . . . . . . Wenn die Gestaltungen nicht vorhanden sind, entsteht Bewußtsein nicht; aus der Aufhebung der Gestaltungen geht Aufhebung des Bewußtseins hervor.

26. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin der Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Gestaltungen nicht entstehen; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung der Gestaltungen hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen nicht vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen

nicht; aus der Aufhebung des Nichtwissens geht Aufhebung der Gestaltungen hervor.

27. So (ergibt sich) dieses: Aus der Aufhebung des Nichtwissens entsteht Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen entsteht Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.

28. Die Aufhebung, die Aufhebung: damit erstand, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand ihm Verständnis, erstand ihm Erkenntnis, erstand ihm Wissen, erstand ihm Klarheit."

Sutta 5. Sikhin

In Sutta 5 bis 9 wird in ganz schematischer Form von den auf Vipassin folgenden Buddhas wörtlich das gleiche berichtet, wie im Sutta 4 von diesem. Sie leiten hinüber zu Sutta 10, wo die nämlichen Ausführungen dem Gotama Buddha in den Mund gelegt werden. Man hat sich zu denken, daß Sutta 5 und die folgenden genau denselben Wortlaut haben wie 4, nur mit Einsetzung der anderen Namen. In den Manuskripten und entsprechend in der Übersetzung sind sie gekürzt. Daher gehen in den Handschriften dem Sutta 5 die Worte vorher: *sattannam [pi] buddhānaṃ evaṃ peyyālo*, was, frei wiedergegeben, etwa bedeutet: „bei allen sieben Buddhas (von Vipassin bis Gotama) lautet der Text gleich." Ich glaube, daß wir in solchen äußerlichen Zusätzen die Tätigkeit der letzten Redaktion, vielleicht erst bei der schriftlichen Aufzeichnung des Kanons, zu erkennen haben. Es kam den Herausgebern darauf an, zu zeigen, wie bei allen Buddhas der Vorgang sich in gleicher Weise wiederholte. Zu beachten ist wohl auch, daß bei den Suttas 4 bis 10 die übliche Einleitung mit der traditionellen Angabe der Orte, wo das Sutta gesprochen wurde, fehlt. Es gab eben darüber keine solche Tradition. In den Abkürzungen bin ich der Londoner Ausgabe gefolgt.

Dem Sikhin, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 6. Vessabhū

Dem Vessabhū, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 7. Kakusandha

Dem Kakusandha, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 8. Koṇāgamana

Dem Koṇāgamana, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 9. Kassapa

Dem Kassapa, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 10. Der große Weise der Sakyas, Gotama

Eine Parallele zu Sutta 10 findet sich Saṃyutta 12. 65. 1-18 (=II. 104-5). Sie weicht aber insoferne ab, als sie die Nidānareihe mit *viññāṇa* abschließt, hierin mit der Version des Dīgha von Vipassin übereinstimmend. Vgl. die Vorbemerkungen zu Sutta 4. — In der Paragraphenzählung beginne ich, um des Parallelismus zum Vipassin-Sutta willen, wie die Ausgabe mit 2.

2. „Vor meiner Erleuchtung, ihr Bhikkhus, da ich noch nicht vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisatta war, kam mir der Gedanke: In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten usw. usw.

3. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Alter und Tod entsteht; aus welcher Ursache gehen Alter und Tod hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

4—13. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen entstehen; aus welcher Ursache gehen Gestaltungen hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen; aus Nichtwissen als Ursache gehen die Gestaltungen hervor.

14—4.14.

15. Der Ursprung, der Ursprung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit.

16. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Alter und Tod nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Alter und Tod hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt nicht vorhanden ist, entsteht Alter und Tod nicht; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

17—26. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Gestaltungen nicht entstehen; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung der Gestaltungen hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen nicht vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen nicht; aus der Aufhebung des Nichtwissens geht Aufhebung der Gestaltungen hervor.

27—4.27.

28. Die Aufhebung, die Aufhebung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit."

Āhāra-vagga

Der Abschnitt von den Nahrungsstoffen

Sutta 11. Die Nahrungsstoffe

Der Ausdruck *āhāra* „Nährstoff, Nahrung" berührt sich auf das engste mit *upādāna* (Glied 9 der Nidānakette). Beide Wörter bedeuten ursprünglich „das Ansichnehmen, das Ergreifen, Erfassen". Beide bezeichnen den Nahrungsstoff von Feuer oder Lampe. Vgl. Saṃy. 22. 88. 25 (= III. 126) *tass' eva telassa ca vaṭṭiyā ca pariyādānā (telapadipo) anāhāro nibbāyeyya* „durch Wegfall von Oel und Docht würde die Oellampe, weil ohne Nahrung, erlöschen." Nach unserem Sutta § 3 ist *āhāra* durch *taṇhā* „Durst" bedingt, wie *upādāna* in der Nidānakette. Majjh. 11 (= I. 67) ist von vier Upādānas die Rede, und es wird von ihnen im weiteren Verlaufe wörtlich das gleiche ausgesagt, wie in unserem Sutta und in Majjh. 38 (= I. 261) von den vier Āhāras.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī im Jetahain, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. „Diese vier Nahrungsstoffe, ihr Bhikkhus, dienen den Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung, oder den Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung.

Welche vier? Die essbare Speise, grobe oder feine; die Berührung ist der zweite; die Denktätigkeit des Geistes ist der dritte; das Bewußtsein ist der vierte. Das also sind, ihr

Bhikkhus, die vier Nahrungsstoffe für die Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung, und für die Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung.

3. Diese vier Nahrungsstoffe aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Diese vier Nahrungsstoffe haben den Durst zur Ursache, den Durst zum Ursprung, den Durst zur Herkunft, den Durst zur Entstehung.

4. Dieser Durst aber, ihr Bhikkhus, was hat er zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Der Durst hat die Empfindung zur Ursache, die Empfindung zum Ursprung, die Empfindung zur Herkunft, die Empfindung zur Entstehung.

5. Diese Empfindung aber, ihr Bhikkhus, was hat sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Die Empfindung hat die Berührung zur Ursache, die Berührung zum Ursprung, die Berührung zur Herkunft, die Berührung zur Entstehung.

6. Diese Berührung aber, ihr Bhikkhus, was hat sie zur Ursache, was zur Entstehung? Die Berührung hat die sechs Sinnesbereiche zur Ursache, die sechs Sinnesbereiche zum Ursprung, die sechs Sinnesbereiche zur Herkunft, die sechs Sinnesbereiche zur Entstehung.

7. Diese sechs Sinnesbereiche aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Die sechs Sinnesbereiche haben Name und Form zur Ursache, Name und Form zum Ursprung, Name und Form zur Herkunft, Name und Form zur Entstehung.

8. Diese (beiden) Name und Form aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Name und Form haben das Bewußtsein zur Ursache, das Bewußtsein zum Ursprung, das Bewußtsein zur Herkunft, das Bewußtsein zur Entstehung.

9. Dieses Bewußtsein aber, ihr Bhikkhus, was hat es zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Das Bewußtsein hat die Gestaltungen zur Ursache, die Gestaltungen zum Ursprung, die Gestaltungen zur Herkunft, die Gestaltungen zur Entstehung.

10. Diese Gestaltungen aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Die Gestaltungen haben das Nichtwissen zur Ursache, das Nichtwissen zum Ursprung, das Nichtwissen zur Herkunft, das Nichtwissen zur Entstehung.

11. = 4. 27.

12. Aus der Aufhebung des Nichtwissens aber durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen, aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. (= 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande. (Fortsetzung folgt)

Frauenleben im buddhistischen Birma

Von Lucian und Christine Scherman

I.

Birma, die östlichste Provinz des britisch-indischen Reiches, ist diesem in seiner heutigen Ausdehnung erst seit wenigen Jahrzehnten einverleibt. Soziale und wirtschaftliche Verhältnisse sowohl wie die Bevölkerung — die mit ihren 12 Millionen knapp $^1/_{26}$ des indischen Riesenbesitzes bildet — stehen in beträchtlichem Gegensatz zu den vorderindischen Gebieten. Die geographische Lage des Landes, das im Nordwesten, Norden und Osten von hohen Gebirgen, im Süden und Westen vom Meer umspült ist, schob der Kriegs- und Verkehrstechnik früherer Jahrhunderte einen kräftigen Riegel vor, und deshalb blieb es auch lange vom Welthandel unberührt, zumal es keine Handelsprodukte erzeugte, die den Kauffahrer besonders angelockt hätten. So schufen sich in den hinterindischen Landen Volkscharakter, Kultur und Sitten ihre bodenständige Eigenart, die bis heute noch ein gut Teil ihrer frischen, reizvollen Ursprünglichkeit bewahrt hat.

Verkehrserschwerung bedeutet aber noch längst keine hermetische Abschließung. Von West und Ost bahnten die Hochkulturen sich den Weg nach den Irrawaddy-Niederungen: von Indien kam mit der ersten missionierenden Weltreligion, dem Buddhismus, eine Welle geistigen Fortschritts; von Osten, aus China, strömten hauptsächlich der Baukunst und dem Handwerk eine Fülle belebender Einflüsse zu. Dies alles, zusammen mit altererbtem heimischen Gut, formte die gerade durch ihren Synkretismus so außerordentlich lehrreiche indochinesische Mischkultur.

Was am auffallendsten das birmanische Volksleben vom vorderindischen unterscheidet, ist das Fehlen des Kastensystems, das mit seinen ausgeklügelten Paragraphen das Hindutum in zahllose Gruppen — die traditionelle Vierzahl hat wohl niemals der Wirklichkeit entsprochen und war schwerlich mehr als eine summarische Theorie — zerlegt. Starre Scheidewände bauen sich zwischen ihnen nach alter Vorschrift, Sitte und Gewöhnung auf und hemmen das Auf-

streben der Niedrigstehenden nicht minder, als sie die freie Bewegung der höheren Kasten durch engherzige Weisungen über den Verkehr mit den unteren Schichten und nichthinduistischen Völkern einengen. Die Frauen der oberen Kasten verbringen ihr Leben in strenger Abgeschlossenheit von der Öffentlichkeit; eine andere Tätigkeit als dem Haushalt vorzustehen, sich zu schmücken und vor allem durch die Geburt von Söhnen das religiöse Gesetz zu erfüllen, wird von ihnen nicht erwartet. Bei den niederen Kasten beteiligt sich zwar die Frau rüstig an der Erwerbsarbeit, ohne damit aber ihre Freiheit und Selbständigkeit merklich zu erhöhen. Inwieweit die Reformbewegungen, die schon seit längerem eingesetzt haben, durch die neuen, auch die Kasten ernstlich bedrohenden, Umwälzungsversuche eine Beschleunigung und Vertiefung erfahren werden, muß die Zukunft lehren.

Verlassen wir das indische Festland mit dem emsigen Treiben der dichter bevölkerten Provinzen, um an der Küste Birmas zu landen, so dringt ein ähnlich geschäftiges Leben zunächst nur in den Hafenstädten, vor allem in der (nicht zuletzt auch durch Bremer Handelsgeist) kräftig emporgeschossenen Hauptstadt Rangoon, auf uns ein. Die eigentlichen Birmanen jedoch finden wir nicht dabei; Ostbengalen, südindische Tamil und Chinesen sind es, die die Straßen füllen und ihrem Erwerbe nachjagen. Gelangt man in die Basarviertel, zu den Markthallen für die Eingeborenen, dann erst begegnet man häufiger den Birmanen, und zwar vorwiegend dem weiblichen Element, das den Verkauf in den Hallen leitet. Es sind nicht die schlanken, geschmeidigen, würdevollen Gestalten, an die unser Auge in Calcutta und Madras gewöhnt war, sondern kleine, meist untersetzte Figuren mongoloiden Typs. Zugleich aber mit dem physischen Unterschied fällt uns die ganz anders geartete Rolle auf, die der Weiblichkeit hier überantwortet ist: während die Männer in läßiger Haltung als Zuschauer abseits stehen oder nur als Helfer mittun, halten die Frauen mit Energie und geschäftlicher Gewandtheit den Betrieb in ihrer Hand und stehen in der Selbstsicherheit ihres Auftretens, in Intelligenz und Liebenswürdigkeit keiner Europäerin nach. All das gilt indes nicht etwa nur für die dem Weltverkehr geöffnete Handelsstadt Rangoon; in ganz Birma ist der Frau diese Selbständigkeit eigen, in der Öffentlichkeit wie im Hause. Arbeitslust, Tatkraft und Zielbewußtsein befähigen sie zur führen-

den Stellung und sichern ihr ein Übergewicht über den Mann, der ihr den Löwenanteil in der Erledigung der meisten materiellen Fragen willig überläßt.

Die Zahl der Frauen in dem sehr dünn bevölkerten Birma bleibt mit 5,93 Millionen erheblich hinter dem anderen Geschlechte (6,18 Millionen) zurück. Dies erklärt sich aus dem hohen Prozentsatze indischer Einwanderer, die zum größten Teil ihre Ehefrauen nicht mitbringen, sondern nur die günstigeren Erwerbsverhältnisse des Landes ausnützen und die daheim zurückgelassene Familie unterstützen. Wir haben das bekanntlich in Deutschland vor dem Kriege bei den italienischen Ziegelarbeitern ganz ähnlich beobachten können. Das Zahlenverhältnis kehrt sich um, sobald wir nur die birmanische Bevölkerung im engsten Sinne berücksichtigen; dann stehen 3,65 Millionen männlichen Individuen 3,82 Millionen weibliche gegenüber.[1])

Rechnen wir der eben genannten Summe noch einige nahestehende Gruppen zu, so ergibt sich eine Ziffer von rund 8 Millionen für die eigentliche birmanische Hauptmasse der Bevölkerung. Sie gilt den übrigen Stämmen als Zivilisationsvorbild. Ihr am nächsten folgen, wenn wir die Karen wegen ihrer Zersplitterung hier zunächst außer Ansatz lassen, die Shan, etwa eine Million, die sich in geschlossenen Massen im Osten und Norden von Oberbirma halten. Neben diese beiden führenden Schichten tritt eine große Zahl von Volksstämmen, die zumeist noch auf tieferen Kulturstufen stehen und in ihren vom Verkehr abliegenden Wohnsitzen ihre Sonderart zäher festgehalten haben. Vorwiegend sind es Bergvölker, die erst durch das britische Eingreifen um ihre Unabhängigkeit gekommen sind; dies beschleunigte zugleich ihre Annäherung an die zivilisierteren Bewohner der Ebenen, denen sie vordem durch räuberische Überfälle und sonstige Gewalttaten oft recht unbequem geworden waren.

Die Landesreligion in Birma ist der Buddhismus in einer verhältnismäßig reinen, Ceylon und Siam engverwandten Form; ihm

[1]) Die statistischen Angaben nach: Census of India 1911, Vol. 9 (Rangoon 1912). Von einem neuen Census, der nach den bisherigen Intervallen 1921 fällig gewesen wäre, haben wir nirgends etwas gelesen. Hingegen ist 1915 die erste Sprachenstatistik in Birma durchgeführt worden: Linguistic Survey of Burma. Preparatory stage or linguistic census. Rangoon 1917.

hängen die Birmanen, die Shan und einzelne Bergvölker (insgesamt 10,4 Millionen) an. Die übrigen Stämme sind einem Geisterglauben treu geblieben, dessen Spuren aber auch unter der Decke des birmanischen Buddhismus sehr deutlich hervorschimmern. Wir finden sie gewöhnlich unter dem Namen „Animisten“ zusammengefaßt; ihre Zahl übersteigt mit rund 700 000 beträchtlich die der anderen nichtbuddhistischen Religionsformen, unter deren Anhängern die Hindu und Muhammedaner mit etwas unter, bezw. über 400 000 Personen folgen. Christen wurden in ganz Birma 210 000 gezählt; dass unter diesen die Birmanen nur mit knapp 18 000 vertreten sind, beleuchtet die schwachen Erfolge der Mission innerhalb der buddhistischen Zentren.

Sorglosigkeit und unverwüstlicher Frohsinn sind die Charakterzüge, die den Birmanen am weitesten von seinen vorderindischen Nachbarn abrücken lassen. Der Hang zur Grübelei, zum Spekulieren und Schematisieren, der sich in großen Bereichen der altindischen Literatur, im Aufbau der Hindureligion und in den minutiösen Vorschriften für jede Lebensphase und jede Lebenslage kundtut, gönnt dem Volke keinen leichten Sinn, keine harmlose Heiterkeit; bei seinen Festen wie bei seiner Arbeit nimmt der Inder alles ernst. Kein Wunder also, dass uns, kommen wir von Indien nach Birma, die offene Art der Landeskinder so wohltuend berührt. Jedem Besucher steht der Zutritt ins Haus offen; gastfreundlich wird er überall empfangen, ohne die zudringliche Neugier, mit der der Fremdling in Indien — beinahe wie im zivilisierten Europa — verfolgt wird.

Der Birmane ist dem hastenden Treiben des Stadtlebens abhold, nach Möglichkeit zieht er sich davon zurück; das beschauliche Bauernleben, das ihm ohne sonderliche Mühe und Aufregung seinen Unterhalt sichert, dünkt ihm weit erstrebenswerter. So sehr er auf anständige Entlohnung dringt und auch vor Übervorteilungen nicht zurückschreckt, so steht sein Sinn doch nicht danach, Reichtümer anzusammeln. Was er erübrigt, legt er im Goldschmuck seiner Frau oder für festliche Veranstaltungen an — das Münchener Oktoberfest erschiene ihm als Gipfelpunkt aller Wonne, obwohl er für dessen Bierseligkeit kein Verständnis hätte! Das Meiste aber wird für Klöster und Mönche oder zur Errichtung von Pagoden und anderen Kultbauten gespendet. Da ist es eine natürliche Folge,

wenn die sparsamen indischen Einwanderer und die gescheiten, fleißigen Chinesen den wirtschaftlich ungeschulten und minder gelehrigen Birmanen überflügeln und in den Hintergrund drängen. Die britische Regierung sucht dem entgegenzuwirken; sie möchte das auch ihr sympathische Volk der Birmanen geschützt und vor dem Niedergang bewahrt sehen, solange es irgend geht. Deshalb untersagt sie den Verkauf von Ackergrund an Ausländer, und das Alkoholverbot soll einer Schwächung der birmanischen Arbeitskraft vorbeugen. Ungleich wirksamer als diese Maßnahmen aber ist das energische Zugreifen der birmanischen Frauen, die man mit vollem Recht als „Rückgrat des Landes" bezeichnet hat.

II.

Die Birmanin kann nicht eigentlich als Schönheit gelten. In den vortretenden Backenknochen und den leicht schräggestellten Augen prägt sich der mongolische Typ aus, ebenso in der gelblich-braunen Hautfarbe. Neben derberen Physiognomien findet man viele feingeschnittene Gesichter mit zierlicher, schmaler, leichtgebogener Nase. Ausgesprochen hübsch sind die blitzenden dunklen Augen und das reiche, glänzend schwarze, wie eine Krone auf dem Scheitel aufgesteckte Haar. Auf die Kleidung mit allem Drum und Dran wird, namentlich bei feierlichen Anlässen, große Sorgfalt verwendet. Als Verschönerungsmittel wertet man eine gelbliche Paste, die aus der zerriebenen Rinde der Murraya exotica (birmanisch sana(p)khā) mit Wasser bereitet und mit gemahlenem Sandelholz parfümiert wird; man läßt die über das Gesicht gestrichene Paste trocknen und reibt nachher das Überflüssige ab. Die ländlichen Schönen gehen damit oft weniger sorgsam um, namentlich den kleinen Mädchen wird das Antlitz bisweilen arg verschmiert — man sagt, das nütze gegen Hitzausschlag. In den Städten weiß man aber europäische Schönheitsmittel bereits zu schätzen; nicht selten wird Schminke und Puder so übermäßig aufgetragen, daß der Eindruck eines bemalten Puppenkopfes entsteht. Beim Schminken läßt die Birmanin unterm Haaransatz an der Stirn einen Streifen frei, wodurch diese niedriger und in eckiger Haarumrahmung erscheint. Bei der jungen Frau auf Abb. 1 ist dies am besten zu erkennen; man darf sie als guten Birmanentyp gelten lassen, wenngleich sie die Schwester eines Shanfürsten ist. Das Mädchen an ihrer Seite

ist die Tochter des Fürsten; bei der daneben sitzenden Dienerin, einem Shanmädchen, zeigt sich der Stammesunterschied sehr augenfällig. Die beiden Prinzessinnen tragen den in Birma altherkömmlichen Rock, den Thamein[1]), ein rechteckiges Stoffstück von un-



Abbildung 1

Schwester und Tochter des Shan-Fürsten von Hsipaw mit Dienerin.

gefähr $1^1/_4$ m Länge und etwa gleicher Breite, das nicht zusammengenäht, sondern oben um den Körper gelegt wird. Er besteht aus

[1]) Birmanische Schreibung thamin, Aussprache thamen. In Sach- und Ortsnamen behalten wir die in der neueren englischen Literatur über Birma üblichen Formen bei. Schreibung und Aussprache gehen im Birmanischen oft stark auseinander, wozu auch die Aufpfropfung eines indischen Alphabets auf die ganz anders gebaute Sprache beigetragen hat.

3 Teilen: einem gemusterten, ca. 60 cm breiten Mittelstück, dem unten ein in entsprechender Farbenstellung gehaltenes, ca. 35 cm breites gestreiftes Stück mit einfarbigem rosa Endrand und oben ein 30—50 cm breiter Streifen aus glatter, dunkler Baumwolle oder Samt angesetzt ist; das Ganze ist mit weißem Kaliko gefüttert. Bei der geringen Weite läßt natürlich jeder Schritt die Beine bis zum Oberschenkel sichtbar werden; aber frühzeitig schon lernt das Mädchen beim Gehen durch einen bestimmten Ruck der Fersen nach auswärts eine Entblößung in der Öffentlichkeit bis über die Grenzen des Schicklichen vermeiden. In der Hoftracht und sonst im Volke bei zeremoniellen Anlässen befestigt man den Thamein um die Hüften, sodaß die nun überflüssige Stofflänge ringsum auf dem Boden schleppt und die Enge des Rockes nur kleine Schritte und gemessene Bewegungen gestattet. Das kunstvolle Seidengobelingewebe auf Abb. 1 ist typisch birmanisch; es wird Acheik genannt; der Name (gesprochen atschēīk, geschrieben akhyit) bedeutet „Welle“ und weist auf die welligen blumendurchstreuten Muster. Für die Wirkarbeit benötigt man 70 bis 130 Schiffchen; die Vorderseite ist bei der Arbeit nach unten gekehrt, die Schußfäden der einzelnen Schiffchen werden miteinander verschlungen. Das Material ist chinesische Rohseide, die oft auch schon fertig gefärbt gekauft wird. Für junge Mädchen sind die Farbenstellungen gelb-rosa und weiß-rosa beliebt, für junge Frauen himbeerrote Schattierungen mit dunkelrot oder schwarz, für ältere Frauen grün mit gelb oder grün-rot; letzteres ist auch die Farbenmischung für Männerröcke.

In altbirmanischer Zeit waren Acheikstoffe nur für das königliche Haus und die Hofkreise bestimmt. Seit dem Ende der Königsherrschaft (1885) sind sie zur Prunkkleidung der Wohlhabenden hergenommen worden. Bei den Birmanen in der Provinz, die dieser alten Mode treu geblieben sind, und bei den Shan hält man noch jetzt den Acheik-Thamein für die vornehmste Festgewandung.

Interessant war es uns zu erfahren, daß die reizvollen Acheikmuster schon in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts europäische Nachahmung gefunden haben, und zwar am birmanischen Hof selbst. Dort lebte ein Italiener, Denegri, der sich in Lyon niedergelassen hatte und 1861 von dort nach Mandalay gekommen war; 10 Jahre später holte er seine kleine Tochter und den ersten Jacquard-

Webstuhl aus Frankreich und verpflanzte beide in den Königspalast nach Mandalay. Diese Tochter lebte noch in Mandalay zur Zeit unserer Anwesenheit (1911) und befaßte sich mit dem Verkauf von birmanischen Seidenstoffen, die sie von Unsauberkeiten der Arbeit, Knoten, hängenden Fäden usw. befreite, um sie ihren europäischen Kunden gefälliger zu machen. Das alte Fräulein erzählte gern von den schönen Tagen im Palast zu Mandalay, wo sie von der letzten Königin Supaya Lat unter die Ehrenfräulein aufgenommen wurde — als einzige Europäerin. Schon 100 Jahre früher war ein Italiener, ein Angehöriger der gleichen Familie, in Mandalay gewesen und hatte dort die Herstellung der Baumwollsamte eingeführt, deren Verwendung — und zwar in roter Farbe — ebenfalls zum Reservatrecht für den Hof wurde; noch heute werden die Särge von verstorbenen Mitgliedern des Königshauses und von buddhistischen Mönchen mit rotem Samt bezogen. Von 1873—1885 arbeitete der Jacquardwebstuhl am Königshofe von Mandalay; Weberinnen aus Manipur wurden von Denegri und seiner Tochter in dessen Gebrauch unterrichtet. Nach Ansicht von Fräulein Denegri stammen sogar die Acheikmuster aus Manipur.[1]) Uns zeigte sie auf

[1]) Ähnliche Angaben machte man uns in dem entlegenen Yawnghwe in den südlichen Shan-Staaten. Und in nächster Nachbarschaft von Mandalay, in Sagaing, einer der zahlreichen früheren Residenzen, fanden wir noch Manipuri mit gewerbsmäßiger Herstellung von Acheikstoffen für birmanische Auftraggeber beschäftigt. Nun ist zwar richtig, daß die Manipuri, die in beträchtlicher Zahl in Oberbirma angesiedelt sind, außerordentliche Leistungen in den eingewirkten Bordüren ihrer heimischen Frauengewänder aufweisen; aber dabei handelt es sich ebensowenig um eigentliche Gobelintechnik wie um Acheik-Muster. Für beide liegt die Herleitung aus China wohl wesentlich näher, womit nicht behauptet sein soll, daß in China der Ursprung der Wirkerei überhaupt zu suchen ist. Im Gegenteil, die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß China sie seinerseits aus Vorderasien entlehnt hat. Aber für die verhältnismäßig junge Periode, die für die birmanischen Acheik in Frage kommt, wird man sich wohl schon darum in China nach dem Lehrmeister umschauen, weil aus Vorderindien — dem anderen kulturellen Quellgebiet Birmas — Seidenwirkerei (also das, was in Deutschland nach französischem Vorbild ‚Gobelin', in England ‚Tapestry' genannt wird) nicht bekannt ist. Die Kashmir-Schals sind zwar Wollarbeiten des Gobelintyps, jedoch tritt bei ihnen soviel anderes Technische hinzu — Verbindung gewirkter und überstickter gewebter Teile —, daß sie schlechterdings nicht in eine Gruppe mit den Acheik eingereiht werden können. Dieses birmanische Kunsthandwerk hebt sich somit in völliger Eigenart von seiner Umgebung ab.

unsere Bitte die Reste von den Jacquard-Acheik, darunter ein Streifenmuster, das ihr jüngerer Bruder nach einem birmanischen Vorbild in Frankreich gewebt hatte, und ein rot-rosa gestreiftes Stück, einen Abschnitt von dem letzten Gewand, das sie für den König Thibaw angefertigt hatte. Trotz der sauberen Arbeit sind diese Kopien leblose Stücke im Vergleich mit dem Original-Acheik. Wir erhielten einige Teilchen ihrer so sorgfältig als Andenken auf-

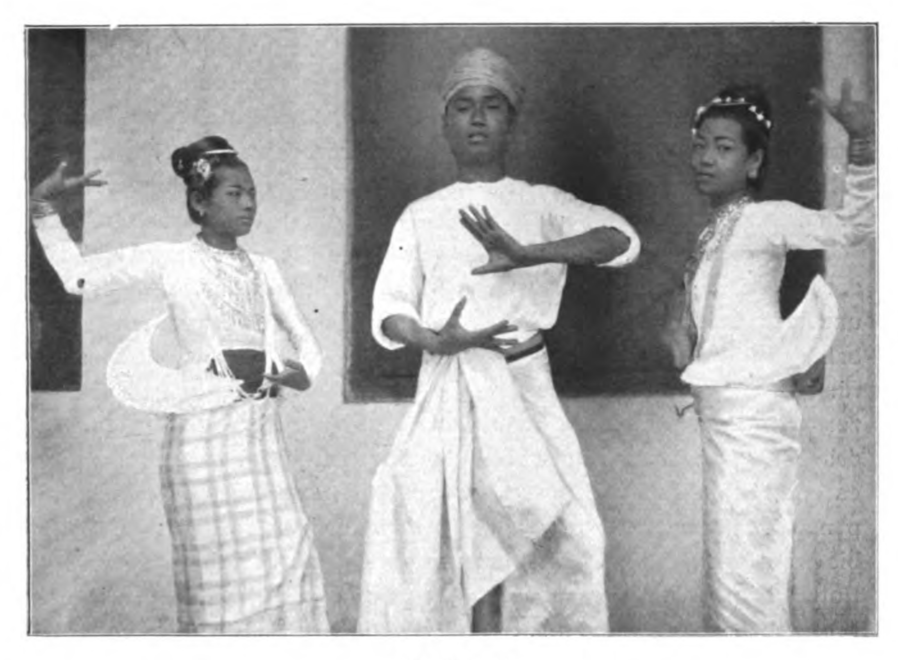


Abbildung 2

Schauspielertruppe in Mandalay in der bei Tanz und Spiel üblichen Haltung.

bewahrten Gewebe als Angebinde für das Münchener Museum — die sonnige Heiterkeit und die Freude am Schenken scheint das alte Fräulein am birmanischen Hof von den Landeskindern ererbt zu haben. Aber bei aller Freundlichkeit durchzitterte eine leise grollende Wehmut, die hauptsächlich auf den uns begleitenden Engländer wirken sollte, ihre Stimme bei der Erzählung von den schönen Webarbeiten, die sie und ihr Vater zur Freude der Königin geliefert hatten — und von dem jähen Ende, das dem

Königtum und seiner Herrlichkeit zusamt dem Jacquard-Webstuhl bereitet worden war!

Jacken waren ursprünglich kein notwendiger Bestandteil der birmanischen Männer- und Frauentracht, sind aber im Laufe der Zeit allgemein in Aufnahme gekommen. Die ältere Form zeigt die Herleitung vom indischen Schnitt: ein über die Hüften reichendes Gewand mit einem vorderen Einsatz, der seitlich geschlossen wird (Abb. 2). Bei Frauen ist dieser Einsatz häufig weggelassen, wie an den noch jetzt bei der Provinzbevölkerung und bei den Shanfrauen üblichen offen und lose niederhängenden Jacken (Abb. 12); statt dessen wird dann ein Tuch um die Brust gebunden. Für Alltagszwecke nimmt man weißen Baumwollstoff, für festliche Veranstaltungen aber ist die Jacke aus Seide, enganliegend mit geschweiften, schnabelförmig aufgebogenen und durch Bambusstäbchen gesteiften Schößen.

Diese Tracht kommt jedoch immer mehr ab; als Alltagskleid ist der Thamein schon fast ganz aus den Städten verschwunden; er und das Seidenjäckchen mit den Schnabelschößen werden wohl bald, wie unsere Rittertrachten usw., nur noch Bühnenkostüm sein für die Schauspielerinnen, die bei den zahllosen Festen als Prinzessinnen oder Hofdamen in den Theaterstücken mitwirken. In das Schauspiel sind stets Tanzszenen verflochten, außerdem gibt es auch reine Tanzvorführungen. Der enge, auf dem Boden schleppende Thamein wird bei den Tänzerinnen an der offenen Seite bis zu den Füßen mit Nadeln zusammengesteckt; die Enge dieses Futterals tut aber der Tanzbewegung keinen Eintrag, da diese ausschließlich aus Beugungen und Drehungen des Körpers und gelegentlichen Sprüngen am Orte besteht. Beim Einsetzen der Musik nimmt die Tänzerin eine seltsam gespreizte Haltung an, die vornehmlich in den Bewegungen der Arme, im Heben und Senken der Schultern und Biegen des Halses hervortritt. Die Gruppe auf Abb. 2 ist eine kleine Schauspielergesellschaft in Mandalay, deren Dienste man bei privaten und öffentlichen Veranstaltungen gern in Anspruch nahm; der männliche Partner galt als der beste Komiker Oberbirmas.

Den Thamein hat in der Neuzeit der von Süden aus dem malaiischen Archipel eingedrungene Sarong ersetzt, ein zwei Meter weiter zusammengenähter Rock, der um die Hüften gespannt und

vorne in einer tiefen Falte übereinandergesteckt wird. Die Benennung lungyi ist von dem weitverbreiteten indischen lungi, womit in den verschiedenen Distrikten Indiens Turban, Brust- oder Lendentuch bezeichnet wird, übernommen; dieses Wort ist vom Hindūstānī und Baṅgālī aus auch in die Atjèh-Sprache von



Abbildung 3

Gebildete Bürgerfamilie in Mandalay; links eine Verwandte (Shan) bei der Brettchenweberei.

Nord-Sumatra eingedrungen [1]; die birmanische Schreibung ist luṅkhyañ, die Aussprache lunjī (j wie in engl. jam).

Zu diesem Lunjī, aber auch zum Thamein wird eine kurze, weite Jacke chinesischen Schnittes aus weißem Batist oder aus Seide getragen (Abb. 3); sie ist in ihrer Nachtjacken ähnlichen Form weit weniger kleidsam als die altbirmanische.

---

[1]) J. E. Jasper u. Mas Pirngadie, De inlandsche kunstnijverheid in Nederl. Indië II ('s-Gravenhage 1912), p. 256; H. W. Fischer, Katalog d. Ethnogr. Reichsmus. VI (Leiden 1912), p. 67. Auch das Türkische kennt lüng und lüngi im indischen Sinne: J. Th. Zenker, Türk.-arab.-pers. Handwörterbuch II (Leipzig 1876), p. 797.

Männer- wie Frauenröcke sind meistens aus Seide; keiner, der etwas auf sich hält, würde anders als in einem Seidenrock, den noch keine Wäsche seines Glanzes beraubt hat, ausgehen. — Die Fußbekleidung bilden Sandalen aus Büffelleder, mit Samt oder Filz bezogen, festgehalten durch Spangen aus gleichem Stoff, die zwischen der großen und der zweiten Zehe durchgehen.

Von Geschmack zeugt auch der Schmuck der Birmanin; er vermeidet die wuchtige Schwere des Goldschmuckes, mit dem sich die reiche Inderin behängt. Schmale Goldreifen umschließen das Handgelenk; Reife um die Fußknöchel kommen bereits außer Mode. Feine Brustgehänge aus Goldfiligran oder lange, dünne Goldketten, mit Tamarindensaft rötlich gefärbt, sowie kleine Goldknöpfe als Jackenverschluß wirken diskret und gefällig. Im Haar blitzen als Festschmuck Goldfiligranblumen oder halbmondförmige, bei Reichen mit Diamanten und Rubinen besetzte Steckkämmchen; diese Edelsteine sind ebenso beliebt an Fingerringen und Schraubenrosetten im Ohr; die ursprünglichen Ohrpflöcke und Ohrzylinder sind in der Stadt längst verpönt. Am anmutigsten aber wirkt die Sitte, ein frisches Blütenzweigchen ins Haar zu stecken.

Inmitten des frohgemuten Volkes verlebt die Jugend paradiesische Jahre. Namentlich das Mägdlein hat im Vergleich zur vorderindischen Mitschwester[1]) eine unendlich glücklichere Kinderzeit. Mit Mißbehagen wird die kleine Inderin schon bei der Geburt von den Eltern begrüßt; denn ein Mädchen bürdet der Familie die Sorge auf, innerhalb der zuläßigen Kasten den geeigneten Gatten zu beschaffen; die Verlobung findet häufig schon in den ersten Lebensjahren statt, vorbei ist es mit aller Freiheit, nach der Herzensneigung wird nicht gefragt, und sollte der Bräutigam noch vor der Ehe sterben, so steht der armen Kleinen das traurige Los einer indischen Witwe bevor, deren Wiederverheiratung Schimpf über die Angehörigen bringt. Kein solcher Schatten verdüstert die Kinderjahre der Birmanin. Hat sie die unvernünftigen Bräuche der Geburtshilfe überstanden und trotzt die körperliche Veranlagung manchen Absonderlichkeiten der Ernährungsweise, so wächst sie in fröhlicher Ungebundenheit heran. Die Kleidung entspricht der

---

[1]) Vgl. die trefflichen Aufsätze von M. Winternitz „Die Frau in den indischen Religionen": Archiv für Frauenkunde (Würzburg) 1915 ff.

der Erwachsenen; das Haar wird bis zum zehnten oder zwölften Jahre verschiedenartig zugeschnitten, und Mädchen und Knaben sind oft kaum zu unterscheiden. Meist werden die Haare um Stirn und Nacken kranzförmig geschnitten, das Scheitelhaar bleibt lang und wird in einem Knoten aufgesteckt (Abb. 4; man beachte hier,



Abbildung 4

Straßenjugend in Mandalay: 4 Mädchen, 5 Knaben.

daß die Kinder auf der Hüfte reitend getragen werden, wie in Vorderindien; die Frauen der Shan und der Bergvölker tragen sie auf dem Rücken in ein Tuch eingebunden).

Mit Schulpflichten war in der Zeit birmanischer Herrschaft die weibliche Jugend nicht geplagt. Für die Knaben war genügend gesorgt, sie erhielten, wie das auch heute die Regel ist, ihren Unterricht im Kloster durch die Mönche, die darauf pochen können, daß das buddhistische Birma unter den Provinzen Britisch-Indiens weit-

aus die geringste Zahl von Analphabeten aufweist.[1]) Für die Mädchen war und ist eine solche Schule verschlossen; die christlichen Missionen aber haben sich der Jugenderziehung eifrig angenommen. Seit der britischen Oberhoheit sind da und dort weltliche Elementarschulen und auch eigene Mädcheninstitute aufgekommen, bei denen sogar für den Anschluß an das Universitätsstudium gesorgt ist.

Der wichtigste Tag im Jugendleben der Birmanin ist die Feier der Ohrbohrzeremonie; es werden die Ohrlöcher gestochen, die man ehedem allmählich durch Einlegen von gerollten Bambusstreifen zur Aufnahme der goldenen Ohrpflöcke ausdehnte. Das Fest findet in der Regel, namentlich bei erstgeborenen Töchtern, zwischen dem zehnten und zwölften Lebensjahre statt; ihm entspricht bei den Knaben die Feier des Klostereintritts — jeder Birmane muß für eine, wenn auch kurze, Frist sich dem geistlichen Leben widmen. Da diese Feste in großem Stil veranstaltet werden und hohe Summen verschlingen, schließen sich oft mehrere Familien, ohne Rücksicht auf das Alter der Kinder, manchmal sogar für Knaben und Mädchen zusammen; das Ohrbohren wie der Klostereintritt erfolgen dann zu gegebener Zeit ohne weitere Förmlichkeiten. Für solche gemeinsame Feiern sieht man in den Straßen der Städte über Nacht große Festbuden mit Spiegeln, Flitter und Vergoldung entstehen; Theater und Tanz, Musik und Bewirtung ziehen sich durch mehrere Tage hin. Die Mädchen zeigten sich früher an ihrem Ehrentag in der altbirmanischen Hoftracht. Dieses steife Gewand, mit Glassteinen und Goldflitterstickereien verziert und mit Samt eingefaßt, bestand aus einer Jacke und darüber gehängten Kragenteilen, sowie aus einem zackig gebogten schürzenartigen vorderen und einem schweifartig aufsteigenden hinteren Schoßteil; dazu wurde die der Fürstin zustehende haubenähnliche Krone getragen (Abb. 5). Jetzt hat man nur noch etliche Reste der fürstlichen Prunkabzeichen beibehalten.

Abb. 6 zeigt eine für die Ohrbohrfeier erbaute Festhalle in Mandalay. Im Hintergrunde auf der Estrade thront eine Schar

---

[1]) "The system of monastic schools has, I think, been an immense boon to the people of Burma, and if only the monks could be roused to educate themselves more and to cast off some of their old ideas I should like to see it maintained": Charles Crosthwaite, The pacification of Burma (London 1912), p. 339.

junger Mädchen verschiedenen Alters; die mittleren drei sind selbst an der Zeremonie beteiligt, die übrigen sind Freundinnen, die als Ehrenfräulein fungieren. Alle sind reich mit Juwelen geschmückt, an den Fingern blitzen die Edelsteine. Häufig ist dieser Pomp geborgt, Brillantringe z. B. werden für 5 Rupien für den Tag ver-



Abbildung 5
Kleidung für das Ohrbohrfest: Nachahmung des Hofkleides einer birmanischen Prinzessin.

liehen. Im Vordergrunde hocken die Gäste an niedrigen, mit Süßigkeiten besetzten Lacktischchen.

Nach erfolgter Ohrbohrung zählt das Mädchen zur reiferen Jugend; es gibt das Herumtollen mit den Knaben auf, gesellt sich zu Mutter und Schwester und benimmt sich wie eine Erwachsene, fängt auch dementsprechend zu kokettieren an. Zur Anknüpfung von Liebesbeziehungen ist reichlich Gelegenheit. Bei den religiösen Festen

zieht die ganze Familie hinaus zum Klostergrund, wo Rasthäuser für die allgemeine Nutznießung oder als Eigentum einzelner Familien errichtet sind. Dort kocht und ißt man nach und zwischen den Andachten, pflegt der Ruhe und plaudert mit Bekannten; die jungen Leute tun sich dabei weniger durch Frömmigkeit als durch fröhlichen Flirt hervor. Mit Einbruch der Dunkelheit beginnt das richtige Festge-

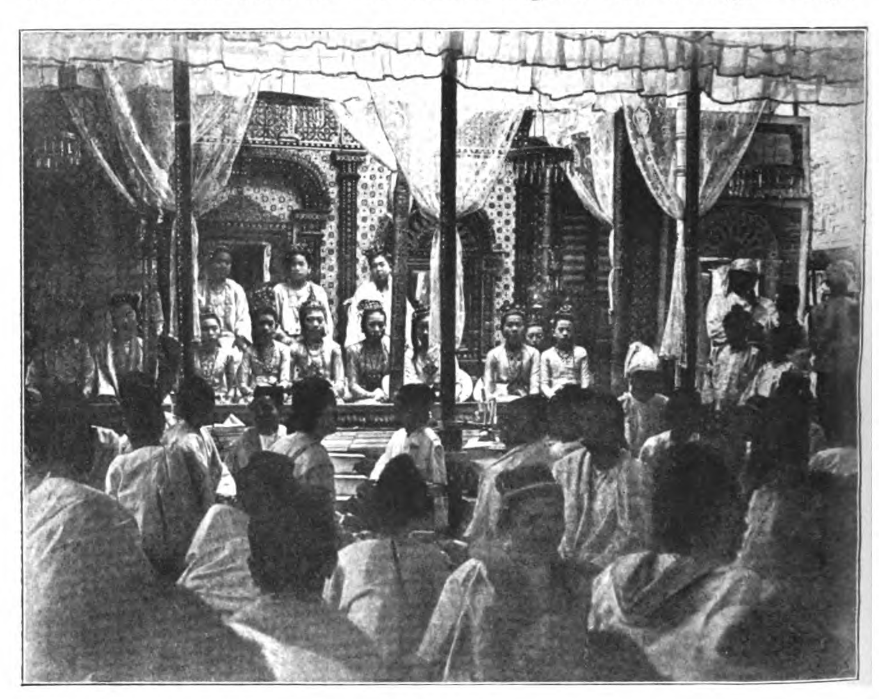


Abbildung 6

Festhalle und Tribüne für eine Ohrbohrfeier in Mandalay. Im Vordergrunde die Gäste.

triebe; das Theaterspiel hebt an, wobei entweder Berufsschauspieler in romantischen Szenen auftreten oder Marionettenspiele geboten werden, deren Stoff dem Schatze der buddhistischen Vorgeburtslegenden entnommen ist. Vor der Bühne lassen sich die Zuschauer, mit Eßvorräten ausgerüstet, auf Matten nieder und hören die ganze Nacht dem Spiel zu; die Kinder, selbst die allerkleinsten, sind dabei. Mit Rauchen hält man sich leicht munter, darum sieht man die birmanische Riesenzigarre überall glimmen; Männer und Frauen rauchen, ja selbst die kleinen Kinder läßt man zur Beruhigung dann

und wann einen Zug tun. Die Zigarre ist eine 15 bis 20 Zentimeter lange und $2^1/_2$ Zentimeter dicke Rolle, gefüllt mit gehackten Tabakblättern und dem Mark der Tabakstengel, zur Hülle nimmt man vom Mais oder von der Arekapalme die innere Haut der Blattscheide; auch Baumblätter, die auf einem heißen Stein geglättet werden, erfüllen den gleichen Zweck. Die Zigarren sind nicht stark, da auch Süßholz dem Tabak beigemischt ist. Neben dem Rauchen frönt man auch dem Betelkauen; die Schachtel hierfür aus Lack oder Silber mit ihren Abteilungen und Büchschen für Betelblatt, Kalk, Gewürze usw. spielt in der birmanischen Gesellschaft dieselbe Rolle wie bei uns etwa die Zigarrenkiste, Schnupftabaksdose oder Bonbonniere (vgl. Abb. 3).

Von Brautwahl und Ehe sei hier nur so viel gesagt, daß der persönlichen Freiheit viel Spielraum gegönnt ist. Die meisten Ehen werden aus Neigung geschlossen, oft gegen den Willen der Eltern und nach Überwindung mancher romantischer Hindernisse. Das Junggesellentum verstößt ganz gegen die Sitte, und weiter verdient Hervorhebung, daß nur die Großstädte von Prostitution etwas wissen. Die Hochzeit findet ohne religiöse Zeremonie statt; im Hause der Braut wird unter Beiziehung einiger Zeugen das Paar von den beiderseitigen Eltern mit kurzer Ansprache zusammengegeben, und den Beschluß bildet der gemeinsame Genuß gepökelten Tees, einer Delikatesse, über die später noch zu reden sein wird. Bei größeren Feiern werden Astrologen zugezogen; das sind immer Abkömmlinge indischer Brahmanen, die in birmanischer Königszeit als Hofbeamte angestellt waren. — Zuweilen schließt sich auch ein Paar ganz formlos durch bloße stille Übereinkunft zur ehelichen Gemeinschaft zusammen.

Auch die Scheidung ist leicht; trotzdem lebt man gemeiniglich in Frieden und Eintracht miteinander. Erfolgt eine Trennung, so nimmt die Frau ihr Eingebrachtes und das in der Ehe Erworbene mit sich, gemeinsames Gut wird geteilt. Von den Kindern bleiben die Knaben dem Vater, die Mädchen der Mutter; aber wenn es irgend geht, übernimmt diese die Sorge für alle ihre Kinder. — Wenn auch der Buddhismus die Polygamie nicht verbietet, so bleibt doch die Einehe die Regel; nur Fürsten haben mehrere Frauen, und zuweilen halten sich auch reiche Private, die aus geschäftlichen Gründen lange Reisen unternehmen, an einem oder zwei anderen Orten eine



Abbildung 7

Frauen mit Wassergefäßen bei der Vorbereitung einer Klosterfeier. Im Hintergrund eine Pagodenruine, deren Spitze von einem Baum überwuchert ist. Dorf Kaya am oberen Chindwin.

Nebenfrau. Hier tritt die in Birma als vollwertig angesehene Ehe auf Zeit in Erscheinung, die von der Birmanin auch oft mit Indern, Chinesen und Europäern eingegangen wird. Die birmanisch-chinesische Mischung ergibt die beste Nachkommenschaft.

Die geschäftliche Selbständigkeit der Frau ist oben schon hervorgehoben worden. Das birmanische Gesetz unterstützt sie; sie ist dem Manne rechtlich gleichgestellt, wird zur Beratung öffentlicher Angelegenheiten beigezogen und darf rechtsgültige Verträge schließen. Diese soziale Stellung ist um so beachtenswerter, als nach der schon von der altindischen Gesetzgebung ausgesprochenen, auch in den Buddhismus übernommenen Anschauung die Frau an und für sich weit tiefer steht als der Mann. Und so bleibt es trotz allem der heiße Wunsch jeder Birmanin, in ihrer nächsten Geburt als Mann das Erdenlicht zu erblicken.

Die birmanische Hausfrau ist keine Langschläferin. Ihre Arbeit beginnt beim Morgengrauen; da wird der für die Tagesmahlzeiten bestimmte Reis ausgehülst, was durch Stampfen mit einem schweren Holzstößel in einem Holzmörser geschieht. Ebenso frühzeitig wird das für den Tagesbedarf nötige Wasser von den Ziehbrunnen geholt; ist eine gute Quelle oder der Fluß weit abgelegen, so ziehen die Frauen und Mädchen in Reihen mit ihren Tontöpfen auf dem Kopfe aus (Abb. 7). Die Hauptmahlzeiten — eine früh gegen 9 Uhr, die andere vor Einbruch der Dunkelheit, also beim Tropentag ungefähr um 6 Uhr — bestehen vornehmlich aus Reis, dazu werden allerhand Gemüse in dünnflüssiger gewürzter Tunke, auch mit frischen oder eingesalzenen Fischen, Fischpastete, Fleisch usw. gegessen. Die Familie sitzt um ein niedriges rundes Tischchen; es ist eigentlich ein Untersatz aus Geflecht, lackiertem Holz oder Bambus; darauf stehen rings um die mit Reis gefüllte Platte die einzelnen Schüsselchen mit den Beispeisen.[1]) Hieraus schöpft einer nach dem anderen Tunke und Gemüse auf den vor ihm liegenden Reis, vermischt alles und führt die Klümpchen mit den Fingern zum Munde; vor und nach dem Essen spült man Mund und Finger.

Der Haushalt macht der Birmanin nicht eben viel zu schaffen. So sehr man auf gute, saubere Kleidung, tadellose Frisur und

---

[1]) Vgl. unsere Archiv für Anthropologie XIV (1915), Taf. V, 3 gegebene Abbildung.

erlesenen Schmuck außer Haus hält, so geringen Wert legt man auf das, was wir unter häuslichem Komfort verstehen. Außer einer Truhe für bessere Gewänder und Schmucksachen kennt ein birmanisches Haus kein Mobiliar. Die Betten bestehen aus Kissen und Decken, die auf einer hübsch geflochtenen Matte liegen; mit dieser werden sie morgens zusammengerollt und in die Ecke geschoben. Feinere oder gröbere Matten dienen auch als Sitzunterlage auf dem Boden; die Sitzweise ist ein kniendes Kauern mit seitlich gewendeten Füßen. Vor dem Buddhabild oder in Anwesenheit hochgestellter Personen ist darauf zu achten, daß die Fußsohlen von diesen abgewendet gehalten werden.

Der Fußboden, aus gespaltenem Bambus oder Holzplanken, hat genügend Zwischenräume, um Staub und Kehricht durchfallen zu lassen, und da die Häuser alle auf meterhohen Pfosten stehen, macht das nichts aus; ein rutenartiger Handbesen aus Gras erleichtert die nötigste Reinigung. So erübrigt die Frau noch reichlich Zeit für Nebenbeschäftigung, zumal sich für häusliche Arbeiten und Überwachung der Kinder leicht eine Verwandte findet. Am einträglichsten erscheint da ein kleiner Handelsbetrieb, entweder in Gestalt einer Krämerbude im Hause selbst oder eines Verkaufsplatzes im Basar. Neun Zehntel der Stände in den großen Basarhallen von Mandalay und Rangoon stehen unter der Leitung von Frauen und Mädchen, die sich den Verschleiß von Lebensmitteln und Gebrauchswaren jeder Art bis zu Seide und Edelmetallarbeiten angelegen sein lassen.

Eine Frauenbetätigung aber, deren rühmenswerte Erfolge uns bereits oben (p. 79) bei Besprechung der Acheik in die Augen gefallen sind, darf nicht vergessen werden: die Weberei (Abb. 8). In Birma weben, wie es auch sonst in der malaiisch-mongolischen Welt die Regel ist, nur die Frauen, in Vorderindien nur die Männer. Auf dem Lande ist der Webstuhl unter dem Hause zwischen dessen Pfosten aufgestellt. Die Lade schneidet der Birmane in seiner Abneigung gegen gerade Linien in schön geschwungenen Konturen, die Kettenheberollen sind oft in nette Bronzefiguren eingesetzt, kleine Glöckchen oder lose Ringe klingen rhythmisch bei jedem Schwunge der Lade und künden den Fleiß der Weberin; sie locken auch Gesellschaft an — mit Vorliebe dient der Webstuhl als Stelldichein für die jungen Leute. Das Weben wird nicht nur für den eigenen Bedarf, sondern auch als Hausindustrie betrieben, die

Weberinnen erhalten von einem Unternehmer die Seide und Baumwolle und werden für Stückarbeit bezahlt. Als Durchschnittstagelohn wurden 1911 in Birma 8 Annas (nach damaliger Währung 70 Pfennig), in Indien die Hälfte gerechnet.

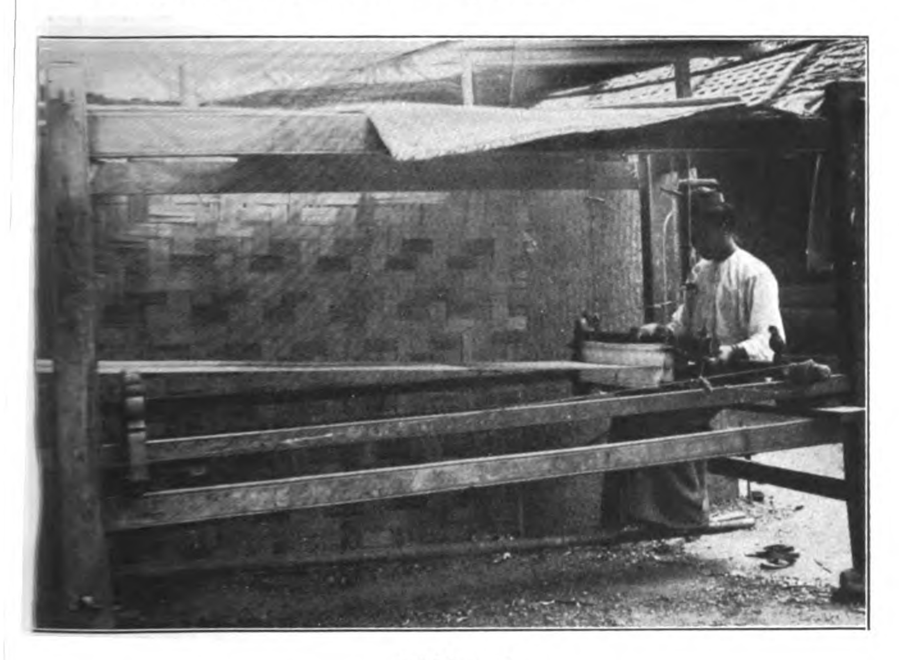


Abbildung 8

Seidenweberin in Amarapura bei Mandalay.

Zur Herstellung von Bändern, Gürteln, Sandalenriemen usw. wird in Birma noch in ausgedehntem Maße die ethnologisch höchst merkwürdige sogenannte Brettchenweberei geübt, bei der die Kettfäden durch die durchlochten Ecken quadratischer Täfelchen laufen; durch deren Drehung um die eigene Achse wird das Heben und Senken der Kette bewirkt, und so entstehen Bandgewebe (Abb. 3 unten) von großer Dauerhaftigkeit.[1])

Auch bei anderen einheimischen Industrien macht sich das weib-

[1]) Näheres hierüber haben wir im Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst 1913, p. 223—242 mitgeteilt. Inzwischen haben A. van Gennep u. G. Jéquier ein prächtig ausgestattetes Werk veröffentlicht: Le tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne (Neuchâtel 1916).

liche Geschlecht nützlich, so bei Anfertigung der bunten Lackgefäße, worin Pagan den größten Ruf erlangt hat; in der Töpferei ist namentlich das Dünnklopfen der Wandungen und das Einpressen von Mustern an den großen Wassertöpfen Sache der Frauen. Seine zahlreichsten Kräfte sammelt der Gewerbefleiß des Landes für jene



Abbildung 9
Verfallendes Prunkkloster nahe Mandalay. Sein Name Mun Kyaung (Glaskloster) beruht auf den reichen Spiegelglasfüllungen an den Außenwänden. Mit Ausnahme der Treppe durchweg Holzbau.

Betriebe, die sich mit der Herstellung von für die Klöster bestimmten Gebrauchs-, Luxus- und Kultobjekten befassen. Die alte Hauptstadt Mandalay ist das Zentrum dieser Industrie, die freilich seit dem Sturz des einheimischen Königtums in stetem Niedergang begriffen ist; denn die Aufträge, die vom Hofe für den Bau und die Ausstattung von Klöstern usw. an die Handwerker ergingen, fehlen jetzt. Die Freigebigkeit für die Kirche ist zwar so rege wie zuvor; es werden Pagoden und Klöster gebaut, Mönche zu jedem religiösen Feste geladen und mit praktischen und überflüssigen Dingen reich beschenkt, oft weit über die Mittel der Spender. Da

diese aber mit immerhin beschränkten Summen einen großen äußeren Eindruck erzielen wollen, büßt die Arbeit technisch und künstlerisch zusehends ein. Ein schlimmer Übelstand ist, daß man sich am seltensten zur Instandsetzung von Kultbauten entschließt, deren Stifter gestorben sind — die Verdienstansammlung fürs Jenseits, die durch alle solche Werke angestrebt wird, kommt nach der recht naiven Volksanschauung lediglich dem Erbauer, nicht dem Erneuerer zugute! Und so sinken allerorts Ruinen buddhistischer Prunkbauten in den Staub — oft ein viel höheres Alter vortäuschend, als sie wirklich haben. Man sehe auf Abb. 7, wie ein Baum mit seinen Wurzeln eine inmitten des belebten Klosterareals verfallende Pagode umklammert — sie mag schwerlich auf mehr als ein paar Jahrzehnte zurückblicken. Und selbst in der Umgebung von Mandalay fallen unzählige Klöster aus der Königszeit mit kunstvollem Schnitzwerk in Trümmer (Abb. 9). Nicht anders ergeht es den Buddha-Figuren, die in manchen Klöstern, sobald die Haupthalle überfüllt ist, neuen — leider nicht immer besseren — Bildern Platz machen müssen und achtlos in irgend einem Versteck aufgestapelt werden.

Man darf hieraus nicht ohne weiteres auf religiöse Indifferenz der Mönche und Laien schließen. Jenen erscheint alles Vergängliche unwesentlich und wertlos; ohne Dank, ohne den Blick zu erheben, nehmen sie die Gaben entgegen, und nur auf Umwegen wagen sie es, einen persönlichen Wunsch leise anzudeuten. Die Laien aber halten ihre religiösen Pflichten mit der Hingabe ihrer Spenden für erfüllt; was aus ihnen wird, ficht sie nicht an. Aus derselben Stimmung heraus erklärt sich auch, daß den Mönchen nicht der Gedanke kommt, Vorteil aus der Überfülle frommer Geschenke zu ziehen und etwa Kultgegenstände zu veräußern; man empfände dies als schmählichen Wucher. „Man soll den Herrn nicht verkaufen“: mit diesen Worten überreichte uns die Tochter eines hohen städtischen Beamten eine Buddha-Figur als Geschenk, die schon mit anderen Schnitzereien zusammen zum Verkaufe an uns bereitgestellt worden war.

So manches Bildwerk hätten wir uns durch skrupelloses Vorgehen verschaffen können; das wäre undankbar gewesen, denn auf allen Expeditionen ward uns ein gastliches Obdach in den für buddhistische Pilger bestimmten Rasthäusern nie verwehrt, und nicht selten fanden

wir auch in dem würdigen Pongyi [1]) einen willigen Helfer für unsere Arbeiten, sobald sein Verständnis für ihren Sinn und Zweck geweckt werden konnte. Oft wurde ein Kultbild, das eine Typenbereicherung für die Münchener Staatssammlungen bedeutete, uns als Gastgeschenk überlassen, wenn wir zusicherten, daß es daheim hinter Glas und Riegel wohl gehütet der Volksbildung dienen und zur Veranschaulichung des buddhistischen Lehrsystems gezeigt werden sollte. Ein bescheidenes Angebinde beim Abschied, etliche Kerzen, ein Paar Seidentücher zur Umhüllung von Abschriften heiliger Texte u. a. wurden gerne entgegengenommen. Wohltuend sticht diese Uneigennützigkeit ab gegen das Gebahren in manchen Ceylon-Tempeln, wo man auf den Obolus der Fremden erpicht wartet und ihn an Orten wie Kandy unverblümt fordert. Solche Elemente sind in Birma höchst seltene Ausnahmen.

Verantwortungsvoll ist das geistliche Amt nicht, auf dem Mönch lastet keine Seelsorgepflicht. Trotzdem steht der Pongyi in einem gewissen inneren Verhältnis zu seiner Gemeinde, und die männliche Jugend, die ihre elementare Bildung im Kloster einsaugt, behält den Lehrer in dankbarer Erinnerung. Die Dorfältesten besprechen mit ihm die Gemeinde-Angelegenheiten, und auch die Frauen holen sich oft Rat und Trost im Kloster. Sind sie auch von Unterricht und Erziehung dort ausgeschlossen, so steht ihnen doch der Zutritt, abgesehen von einigen besonders geweihten Räumen, jederzeit frei. Gerade die Birmanin mit ihrem scharfen Verstande und ihrem ausgesprochenen rechnerischen Talente ist opferwillig und spendenfreudig. Wenn die Mönche am frühen Morgen ihren Almosengang antreten, finden sie die Frauen schon mit den Speisen zur Füllung ihrer Bettelschalen bereitstehend. Und wenn der helle Klang der dreieckigen Schlagplatte ertönt, mit dem sich die zum Einsammeln von Eßvorräten ausziehenden Novizen melden, wird auch ihnen die Hausfrau behend die Tragkörbe füllen (Abb. 10).

An den vier den Mondphasen entsprechenden Feiertagen des Monats zieht die Familie zu Kloster und Pagode. Die frommen älteren Leute verbringen hier den Tag fastend und halten Andacht mit den Pongyi, der Abschnitte des Kanons rezitiert und durchspricht (Abb. 11). Besondere Kulthandlungen gibt es nicht, und

[1]) Geschr. Phuṅkhyī, gespr. Ponji = großer Ruhm, Titel der Klosteräbte, der aber in der Umgangssprache jedem vollordinierten Mönche zugestanden wird.



Abbildung 10

Klosterschüler mit Tragkörben zum Einsammeln von Lebensmitteln; der Knabe links schlägt die Klangplatte an. Dorf Kawya am oberen Chindwin.



Abbildung 11

Pâli-Verse rezitierender Mönch in Mandalay.

unbehindert gewährt man dem Fremden den Zutritt zu den geheiligten Stätten. Welch ein Kontrast zu dem lärmenden, von schriller Musik begleiteten Götterdienst der Hindu, die in fana-

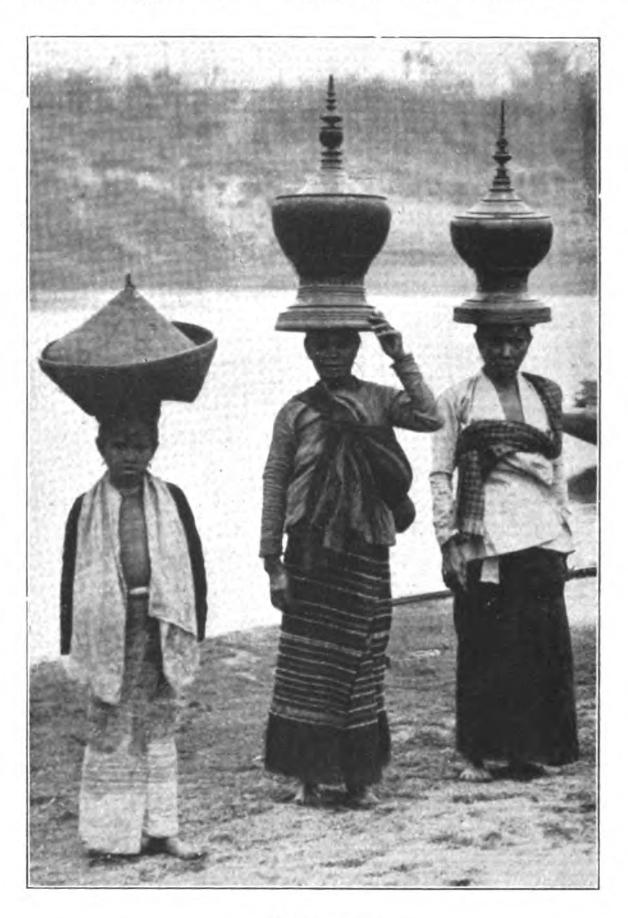


Abbildung 12

Zwei Frauen und ein Mädchen mit Lack-Speisegefäßen und einem Bambus-Deckelkorb. (Nach einer Photographie von Samuels, Mandalay).

tischer Abwehr den Andersgläubigen vom Innern ihrer Heiligtümer und von ihren Opferdarbringungen fernhalten. Während unserer Fahrten auf dem oberen Chindwin, dem westlichen Nebenfluß des Irrawaddy, haben wir wiederholt der Feiertagsandacht in den ärmlichen Klöstern der Uferdörfer beigewohnt. Bald nach Sonnenauf-

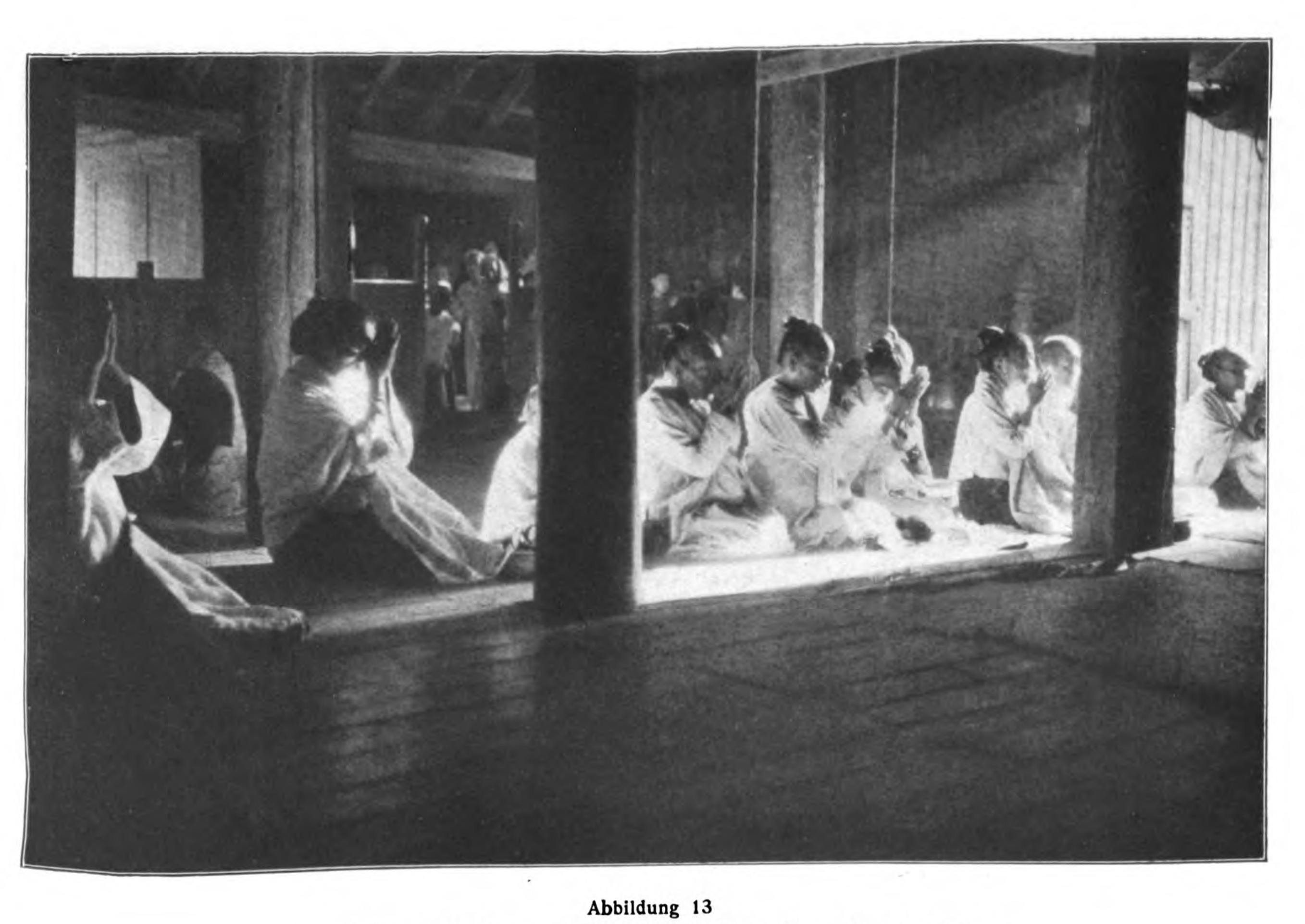


Abbildung 13

Frauen bei der Feiertags-Morgenandacht in einem Dorfkloster. Kawya am oberen Chindwin.

gang ziehen die Frauen mit den vornehmen Speisegefässen zum Kloster, um das Beste von Küche und Vorratskammer den Mönchen zu bringen (Abb. 12). Im dämmrigen Dunkel der Klosterhalle legten sie ihre Gaben vor sich nieder und verrichteten mit dem Pongyi ihre Andacht (Abb. 13); die aufsteigende Sonne sendet durch die geöffnete Türe ihre Strahlen, die mit ihrem schimmernden Licht die stillen Beterinnen überflutet. Im Hintergrund trappelte die Schuljugend herum und freute sich des ungewohnten Besuches. Und wenn der Abend sich über das Flußtal senkte und auf den Flössen und hinter den Dorfhäusern sich die kleinen Bambusflöten vernehmen ließen, auf denen die Liebhaber den begehrten Schönen ihr Ständchen bringen, da klangen auch die silberklaren Töne der Bronzeplatte, die zur Abendandacht rief, über die wehenden Palmen und über den Fluß. Der letzte Schimmer des Tages gleitet in die Klosterhalle, wo reihenweise Männer und Frauen knien: einer der älteren Dorfbewohner hat das Vorbeteramt übernommen, und mit gedämpften Stimmen fällt der Chor ein. Vor den Frauen stehen gefüllte kleine Blumenvasen, die sie von Zeit zu Zeit in den gefalteten Händen andachtsversunken emporhalten (Abb. 14). Schnell sinkt die Tropensonne hinter dem Bambusgehölz am Ufer, und stille wandeln die Beter im einbrechenden Dunkel ihren Hütten zu.

Einen ähnlich starken Eindruck erlebten wir in der Stadt Mandalay. Scharen von Wallfahrern zieht die Arakan-Pagode hierher, in der eine hochheilige Buddhastatue verehrt wird. In neuerer Zeit aber ist noch ein besonderer Anziehungspunkt dazu gekommen. Aus dem Bronzebehälter, der im Jahre 1909 im Schutt des großen Kanishka-Stūpa unfern Peshawar gefunden wurde, hat man den sechskantigen Bergkristall, in dessen Höhlung die Buddhareliquien (Knochenfragmente) lagerten, der Arakan-Pagode überwiesen. Sie waren zur Zeit unserer Anwesenheit (1911) in einem feuerfesten Geldschrank geborgen, der in der Zelle neben dem goldglänzenden Riesenbuddha steht, und sollen dort ruhen bis zur Vollendung des Tempels, der durch freiwillige Spenden auf dem Wallfahrtshügel bei Mandalay errichtet wird. Die Seele dieses Planes ist der Eremit[1])

---

[1]) Über Tracht und Lebensführung birmanischer Asketensekten vgl. das textlich und illustrativ gleich hervorragende Werk von M. und B. Ferrars Burma (London 1901), p. 39.

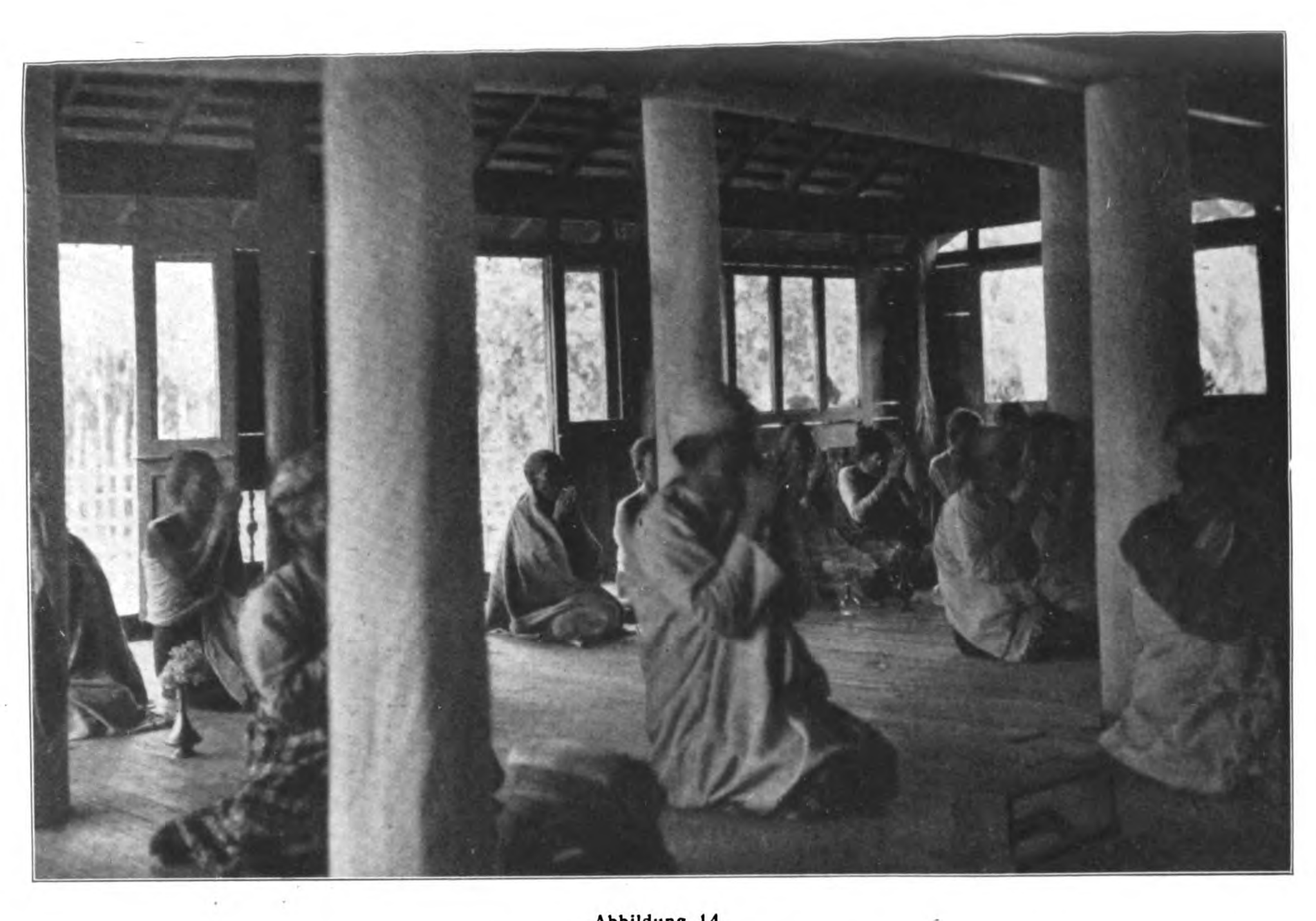


Abbildung 14

Feiertags-Abendandacht in einem Dorfkloster. Kettha bei Homalin, Oberbirma.

U Kanti (Abb. 15), der ohne seiner Würde viel zu vergeben, eine ungemein rührige, auch finanziell ergiebige Tätigkeit entfaltet.

Geeignete Fürsprache ermöglichte es uns, die kostbaren Reliquien außerhalb ihres finsteren Gewahrsams zu sehen. Sie wurden über den Hof in eine lichte Halle gebracht, und ehrfurchtsvoll wurde ihr Träger mit dem goldverzierten Würdeschirm auf seinem Wege überdacht. Ihm nach drängten fromme Beter, wie sie zu allen Tagesstunden vor dem Heiligtum der Pagode in Lichterglanz und Blumenduft auf den Knien liegen. Es wurde ihnen gestattet, an der Besichtigung teilzunehmen, und inbrünstig sanken Männer und Frauen, Kinder und Nonnen mit Blumengaben vor den Aschenbrandresten des Erhabenen nieder, die nur einmal im Jahr dem Volk in dieser Halle in einem Glasgehäuse zur Verehrung ausgesetzt werden. Ein goldener lotusförmiger Aufsatz mit Kuppeldeckel ist zu ihrer Aufnahme angefertigt worden; daneben stellte man die Abbildung des Bronzebehälters[1]), der in Peshawar geblieben ist (Abb. 16).

Wir haben eben der Nonnen Erwähnung getan. Sie führen in Birma kein durch strenge Ordensvorschriften geregeltes Klosterleben und befolgen eine ähnliche Lebensweise wie die außerhalb des Klerus stehenden Eremiten und Wanderasketen. Gleich diesen tragen sie Gewänder von fahler, rötlichgelber Färbung, in der so häufig auch die Büßer und Einsiedler in Vorderindien gesehen werden. Das Nonnengewand entspricht der Mönchsrobe: über der Lendenbekleidung ein Tuch als Rock um den Unterkörper und ein großer Umschlag für den Oberkörper; dazu aber kommt eine Jacke. Das Haupthaar ist wie bei den Mönchen kurz geschoren, so daß der Fremde leicht glauben kann, einen Mann vor sich zu haben.[2])

Wöchentlich einmal ziehen die Nonnen mit einem Korb oder einer großen Schale auf dem Kopf zum Sammeln von Lebensmitteln für ihren Unterhalt aus (Abb. 17). In einzelnen ihrer Klöster wird Schulunterricht für Mädchen erteilt, die meisten Nonnen aber sind Analphabeten. Wo sie sich in der Nähe von Mönchsklöstern niederlassen, besorgen sie für diese unterwürfig wie die Laienwelt aller-

---

[1]) Er trägt die Reliefgestalten Buddhas, des Königs Kanishka und mehrerer Götter; auf dem Deckel Buddha mit zwei Bodhisattva in Vollplastik. Vgl. D. B. Spooner, Archaeol. Survey of India, Annual Report 1908—9, p. 38—59.

[2]) Kurt Boeck, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal (Leipzig 1903) bringt p. 38 das Bild einer Nonne und erklärt es als „Pungi mit silberner

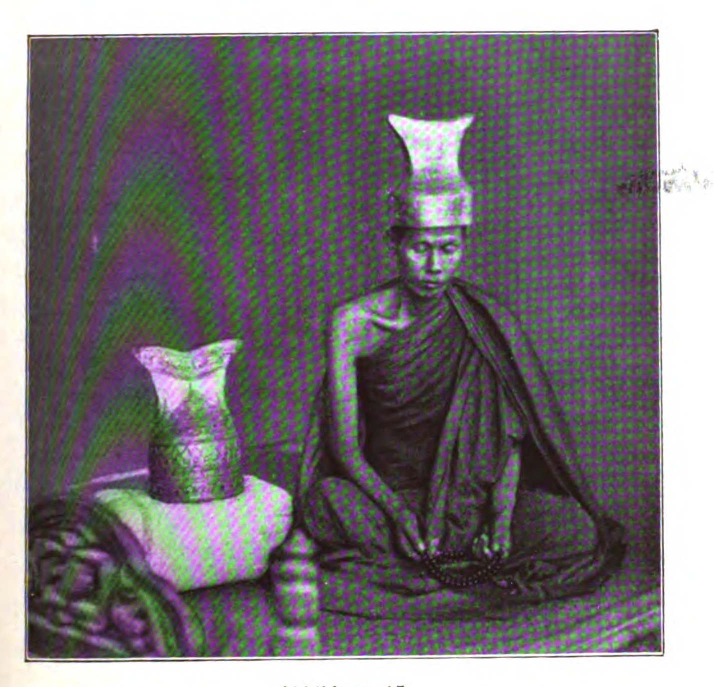


Abbildung 15

Der Eremit U Kanti auf dem Wallfahrtshügel bei Mandalay mit dem typischen Ordenshut in vergoldeter Lackarbeit (von ihm dem Münchener Museum für Völkerkunde geschenkt).

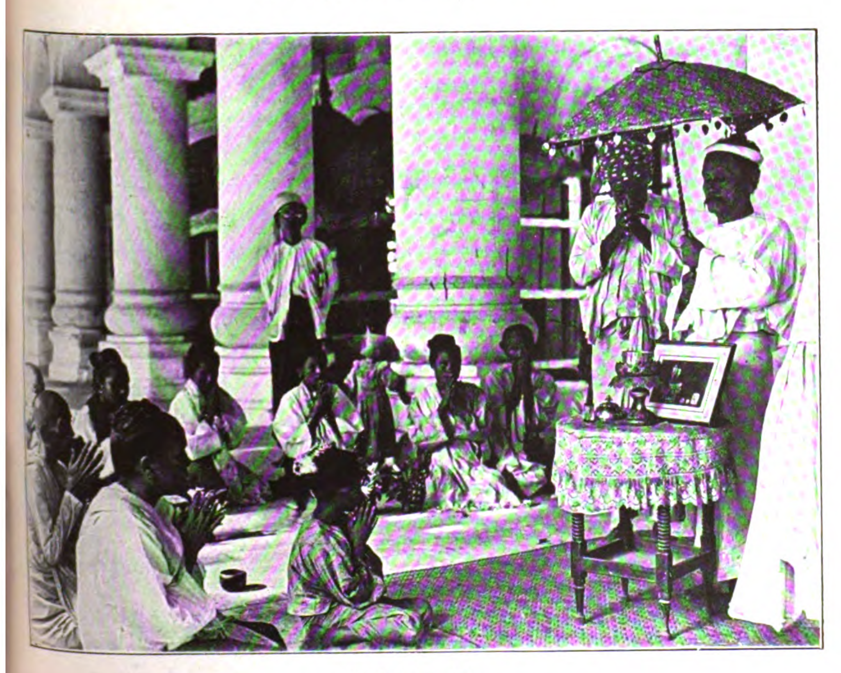


Abbildung 16

Verehrung von Buddha-Reliquien in der Arakan Pagode, Mandalay.



Abbildung 17
Birmanische Nonne mit dem zum Einsammeln von Lebensmittelspenden bestimmten Tragkorb.

hand kleine Dienste. In der allgemeinen Achtung stehen sie hinter den Mönchen weit zurück. Die kanonische Literatur mit ihren wenig galanten Urteilen über das Frauengeschlecht erschließt ganz ähnliche Einblicke; hierin ist also seit den Tagen Buddhas so ziemlich Alles beim Alten geblieben.

Um übrigens die Betätigung der birmanischen Frau innerhalb der ganzen religiösen Sphäre richtig einzuschätzen, muß man zunächst diese selbst zu verstehen trachten. Mit dem Schlagwort „Buddhismus" allein ist es um so weniger getan, als sich hier in unseren landläufigen Anschauungen zu viel Einseitiges, Schiefes einnistet. Es wird leicht vergessen, daß der Buddhismus denselben Weg zurückgelegt hat wie andere Weltreligionen, daß also die Grundlehren des Stifters im Laufe der Jahrhunderte verändert und verwässert worden sind. Für das Volk, das theoretischen Erörterungen kühl gegenüber steht, bedeutet „Atheismus" und „Pessimismus", so gewichtig diese Begriffe für die geschichtliche Analyse der Buddha-Lehre sind, herzlich wenig, und auch über die subtile Nirvāṇa-Idee, um die so viele Federn stumpf geschrieben worden sind, zerbricht man sich kaum je den Kopf. Andererseits zeigen sich dem geschärften Auge höchst merkwürdige Reste jener Glaubensvorstellungen, über die der Buddhismus in Ausübung seiner missionierenden Aufgabe — die in Birma noch lange nicht zu Ende geführt ist — seine Kulturschicht zu breiten verstand. (Fortsetzung folgt.)

Schale zum Reissammeln". Schon die Jacke hätte den Irrtum ausschließen müssen; außerdem trägt kein Pongyi eine Edelmetallschale beim Bettelgang. Auch die Abbildung p. 39 „Frau aus Katschin" bedarf einer gründlichen Richtigstellung — man sieht, welche Vorsicht bei der Verwertung von Text und Bildmaterial gar zu eiliger Reisender am Platze ist.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

The Pali Text Society's Pali-English Dictionary edited by T. W. **Rhys Davids** F. B. A., D. Sc., Ph. D., L. L. D., D. Litt. and **William Stede** Ph. D., Part I (A). Published by the Pali Text Society, Chipstead, Surrey 1921 — Preis 13 sh. 6 p.

Nun liegt der erste Teil des von der Pali Text Society herausgegebenen, von Rhys Davids und W. Stede bearbeiteten Pāli-Wörterbuches vor. Man darf wohl sagen, daß dies seit vielen Jahren die wichtigste und bedeutsamste Erscheinung auf dem Gebiet der Pāliforschung ist. Wer sich mit Pālitexten beschäftigt hat — und ich betone hier mit Nachdruck, daß jeder, der über den Buddhismus schreiben und in wissenschaftlichen Kreisen ernst genommen werden will, im stande sein muß, die Pāliquellen im Urtext zu lesen — der weiß, ein wie dringendes Bedürfnis ein mit den nötigsten Belegstellen versehenes Pāli-Wörterbuch war. Childers' Pali-English Dictionary war für seine Zeit eine sehr verdienstvolle Leistung. Aber der Sprachstoff, aus dem es schöpfte, war noch verhältnismäßig beschränkt. Jetzt liegen, dank der unermüdlichen Arbeit der unter Rhys Davids' Leitung stehenden Pali Text Society, die wichtigsten Werke der ganzen Pāli-Literatur in handlichen Ausgaben vor uns. Sind diese Ausgaben auch nicht alle von gleichem Wert und fehlen auch diese oder jene Werke, wie z. B. mehrere von Buddhaghosas großen Kommentaren zum buddhistischen Kanon, so kann man doch sagen, daß nunmehr eine Basis geschaffen ist, breit genug, um darauf ein neues und umfassenderes Wörterbuch der Pālisprache aufzubauen. Das große Verdienst, dieses Werk in Angriff genommen und so weit gefördert zu haben, daß die Vollendung gesichert erscheint, gebührt Rhys Davids, und er mag selbst darin eine Krönung seines Lebenswerkes sehen, für die wir ihm aufrichtig dankbar sein müssen. Mit gleicher Dankbarkeit gedenken wir auch der Mitarbeit Dr. Stede's, der bei der Sichtung und Ordnung des von Rhys Davids gesammelten Materials, bei der Ergänzung desselben, namentlich aus den Indices zu den Einzelwerken, und bei der endgültigen Feststellung des Textes in hingebender Weise mitgewirkt hat. Mit Recht wird am Schluß der Vorrede hervorgehoben, daß nur der, der mit Arbeiten solcher Art vertraut ist, sich eine Vorstellung davon machen kann, welche

Geduld und welche Sorgfalt, aber auch was für ein umfassendes Wissen solch eine Publikation erfordert.

Das Pāli-Wörterbuch war ursprünglich geplant als ein internationales Unternehmen, bei dem eine Reihe von Fachgelehrten verschiedener Länder einen oder mehrere Buchstaben hätte bearbeiten sollen. Die Leitung des ganzen und die endgültige Redaktion sollte in den Händen Rhys-Davids' und des inzwischen verstorbenen trefflichen Pāliforschers Edmund Hardy liegen. Der Tod des letzteren hat das Unternehmen zunächst verzögert, der Krieg ihm das definitive Ende bereitet. Der Berichterstatter hätte selbst zu den Mitarbeitern gezählt. Er hat viele Jahre hindurch einen großen Teil seiner Arbeitszeit auf die Sammlung von Material verwendet, und er wäre wohl in der Lage, aus diesen seinen Sammlungen mancherlei Nachträge zu liefern, wozu sich wohl irgend einmal, wenn bessere Zeiten kommen, Gelegenheit finden wird. Trotzdem begrüße ich das neue Werk mit rückhaltloser Freude und Genugtuung. Bei einer weiter gehenden Verteilung der Arbeit, wie sie ursprünglich geplant war, wäre schwerlich die gerade bei einem Wörterbuch dringend notwendige Gleichmäßigkeit und Einheitlichkeit, z. B. schon in den Verweisungen von einem Artikel auf den andern, erzielt worden. Die Herausgeber des Dictionary der Pali Text Society wollen übrigens in diesem gewissermaßen nur ein provisorisches Werk erkennen, dem im Laufe der Zeit der abschließende Thesaurus der Pālisprache folgen sollte.

Selbstverständlich werden viele von den Benützern des neuen PTSW. sich sagen, daß sie dies oder jenes anders eingerichtet hätten, als die Herausgeber getan. Dies darf und wird aber der Wertschätzung der geleisteten Arbeit keinen Eintrag tun. Man kann es unmöglich jedem recht machen. Ich hätte z. B. verbale Formen wie *acchecchi* nicht in besonderen Artikeln behandelt, sondern nur eben aufgeführt und auf das Verbum selbst, hier also auf *chindati*, verwiesen. Es wäre in diesem Fall das Stellenmaterial geschlossener geblieben. Daß die präteritalen Partizipien besonders eingestellt sind, ist aber jedenfalls nur zu billigen. Sie nehmen ja vielfach eine eigene Bedeutung an, sogar die eines nomen actionis: *mata* „gestorben" heißt auch wie *maraṇa* „das Sterben, der Tod". Gerade der Buchstabe A gibt naturgemäß Anlaß zu Differenzen der Anschauungen. Es kommen hier die zahlreichen Bildungen mit

der Negativpartikel *a-* in Betracht. Die Herausgabe des PTSW. haben sich auf den Standpunkt gestellt, die mit *a-* zusammengesetzten Nomina und Adjektiva unter der positiven Form zu bringen, außer wenn sie eine neue besondere Bedeutung annehmen oder Anlaß zu Mißverständnissen gegeben wäre. Natürlich wird man da verschiedener Meinung sein können, und ich betone ausdrücklich, daß es wohl keinem Fachmann möglich wäre, zu voller Konsequenz zu kommen. Warum aber wird z. B. *akilāsu* „nicht träge" besonders aufgeführt? Von einer wirklich neuen Bedeutung kann doch wohl nicht gesprochen werden. Es liegt auch nicht der Fall vor, daß nur die negative Form in den Texten vorkommt. Das positive *kilāsu* steht Vin. III. 8[5]. Andrerseits vermißt man zunächst solche termini wie *akiriyā*, *akiriyavāda*, — *vādin*. Aber man muß da das Urteil zurückstellen. Zweifellos finden sich die Nachweise unter *kiriyā*, sobald einmal das Wörterbuch so weit vorliegen wird. Eine beachtenswerte Erscheinung ist, daß im Pāli das negierende *a-* sogar vor finite Verbalformen tritt: *agaṇhi* „er nahm nicht an" JāCo. V. 135[3]. Das Wörterbuch weist unter *a-* auf den Gebrauch hin. Es wäre aber hier eine Zusammenstellung aller der von den Herausgebern gefundenen Formen sehr erwünscht gewesen. Ich selbst habe mir acht Fälle notiert, außer den vier, die schon Franke beigebracht hat, von denen mir aber zwei unsicher zu sein scheinen. Zum Schluß ein paar willkürlich herausgegriffene Einzelheiten. Das Wort *aggaḷa* bedeutet, wie ich glaube, nie den die Türe schließenden Riegel — das ist *aggaḷasūci* — sondern immer nur das die Türöffnung verschließende Brett, den Türflügel. Die Verbindung mit der Bedeutung „Flicken" ist damit gegeben. Bei *aṅkola(ka)*, N. eines Baumes, konnte auf skr. *aṅkoṭa*, wofür sich auch *aṅkola* geschrieben findet, verwiesen werden. Statt *aṃsavaṭṭaka* Vin. T. 204 usw. ist wohl *aṃsavaḍḍhaka* zu lesen, und dieses gehört zu skr. *vardhra* — die Etymologie stammt von meiner Frau —; das Wort bedeutet also „Schulterriemen".

Es ist mir ein Bedürfnis, hier noch einmal den beiden Herausgebern Dank und Anerkennung auszusprechen für die mühevolle Arbeit, der sie sich unterzogen haben, und für das reiche Sprachmaterial, das sie uns in solcher Form zur Verfügung stellen. Sie haben dadurch der Pāliforschung einen nicht hoch genug einzuschätzenden Dienst geleistet und allen denen, die sich in Zukunft

dem Studium der Sprache des Buddha widmen wollen, die Arbeit wesentlich erleichtert. Ich füge daran den Wunsch, daß die weiteren Hefte in regelmäßiger Folge erscheinen mögen und das große Werk zu baldigem Abschluß gelange. Hoffentlich finden sich auch noch hochherzige Freunde der Wissenschaft, welche für die noch fehlenden Mittel aufzukommen bereit sind. Wir werden den Lesern unserer Zeitschrift über den Fortgang des Werkes regelmäßig berichten.

The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa ed. by C. A. F. Rhys Davids, D. Litt., M. A. vol. I, London 1920; vol. II, London 1921. — Pali Text Society. XII+768 SS.

Die Grundlage für diese von Mrs. Rhys Davids besorgte Ausgabe des Visuddhimagga in lateinischer Umschrift, die sich den Publikationen der Pali Text Society würdig anschließt, bilden zwei Rangooner und zwei Ceyloner Ausgaben des gleichen Werkes. Jene sind von Sayā Pye besorgt und von der P. G. Mundyne Pitaka Press 1909/10 und von der Hanthawaddy Press in birmanischer Schrift 1901 herausgegeben. Von den beiden in Ceylon mit singhalesischen Typen gedruckten Ausgaben stammt die eine von Buddhadatta (1914), die andere ist im Auftrage der Trustees des Hewavitarane Fund veröffentlicht worden. Es ist also kein neues textkritisches Material verwertet, die Ausgabe hat aber das große Verdienst, daß nunmehr das wichtigste erklärende Werk über die Buddhalehre aus dem Altertume der abendländischen Gelehrtenwelt in bequemer Form zugänglich gemacht ist. Und daß dies Mrs. Rhys Davids durch ihre Edition getan hat, und zwar in einer Weise, die überall die kundige Hand erkennen läßt, dafür sind wir ihr zu lebhaftem Danke verpflichtet. Ein Index, der 38 Seiten füllt und ein Verzeichnis der Zitate Buddhaghosas aus den kanonischen Schriften und den Milindapañhā enthält, bilden den Beschluß des zweiten Bandes.

Eine Analyse des Visuddhimagga haben schon Carpenter und Warren im Journal of the Pali Text Society 1890 und 1891/3 gegeben. Letzterer hat in seinem „Buddhism in Translations" auch eine Anzahl von kürzeren und längeren Stücken aus dem Werke übersetzt. Trotzdem mögen für die Leser unserer Zeitschrift einige an der Hand der neuen Ausgabe gegebenen Mitteilungen über den reichen Inhalt dieser Encyclopädie der Buddhalehre nicht uner-

wünscht sein. Der gesamte Stoff ist nach den drei Gesichtspunkten *sīla* „Moral" (Kap. 1, 2), *samādhi* „Versenkung" (Kap. 3—13) und *paññā* „Erkenntnis" (Kap. 14—23) angeordnet.

Im 1. Kap. spricht Buddhaghosa von der „Moral" im allgemeinen, im 2. (S. 58—83 der Ausg.) von den *dhutaṅga*, den 13 besonderen Observanzen, die der Bhikkhu auf sich nehmen kann oder soll. Im Abschnitt über die „Versenkung" wird nach der allgemein orientierenden Einleitung in Kap. 3 (S. 84—117) im folgenden (S. 118—169) ausführlich vom *pathavīkasiṇa* und im 5. Kap. (S. 170—177) summarisch von den übrigen Kasiṇas gehandelt. Man versteht unter den Kasiṇas bekanntlich gewisse Übungen, die zur Herbeiführung der mystischen Versenkung dienen. Den Kasiṇas schließen sich im Visuddhimagga die *kammaṭṭhāna* genannten Meditationen an: die zehn *Asubhas* in Kap. 6 (S. 178—196), die zehn *Anussatis* in 7 und 8 (S. 197—294), die vier *Brahmavihāras* in 9 (S. 295—325), die vier *Āruppas* in 10 (S. 326—340), die *Āhāre paṭikūlasaññā* und das *Catudhātuvavatthāna* in 11 (S. 341—372). Den Beschluß des zweiten Teiles bilden Kap. 12 und 13 (S. 373 bis 435), die von den übernatürlichen Kräften handeln, deren man in der Versenkung teilhaftig wird. Es gehören dazu die zehn magischen Fähigkeiten, nämlich die Fähigkeit, eine beliebige Gestalt anzunehmen, durch die Luft zu wandeln usw., ferner das himmlische Gehör, das Vermögen andere Gedanken zu lesen, die Erinnerung an frühere Existenzen und der Einblick in den Kreislauf des Saṃsāra. Der dritte Teil des Werkes wird in Kap. 14 (S. 436—480) durch einen Überblick über die Gruppen oder Kategorien der Erkenntnis eingeleitet. Im Kap. 15 (S. 481—490) ist von den zwölf *Āyatanas*, den Gebieten der sinnlichen Wahrnehmung und von den achtzehn *Dhātus* die Rede; in 16 (S. 491—516) von den Begriffen *indriya* und *sacca*: in 17 (S. 517—586) von der Basis der Erkenntnis, vor allem von der Kausalitätsreihe, dem *Paṭiccasamuppāda*. In den folgenden fünf Kapiteln wird von den *Visuddhis*, den „Läuterungen" gesprochen, und zwar in 18 (S. 587—597) von der Läuterung der „Anschauung" *(diṭṭhi)* und in 19 (S. 598—605) von der „Überwindung der Zweifel". Durch sie wird die *ñātapariññā* genannte Erkenntnisstufe erreicht; die Stufen der *tīraṇa-* und der *pahānapariññā* durch das in 20 (S. 606—638) und in 21 (S. 639—671) besprochene intuitive Wissen von dem was „Weg und Nichtweg"

ist, und vom „Heilspfad“. Die Läuterung dieses intuitiven Wissens selbst, die in den vier bekannten Entwicklungsstufen dessen, „der in den Strom (der Heilsentwicklung) eingetreten ist“, dessen, „der noch einmal ins Dasein zurückkehren wird“, dessen, „der nicht mehr ins Dasein zurückkehren wird“, und dessen, „der zur Würde eines Vollendeten gelangt ist“, erfolgt, ist der Gegenstand von Kap. 22 (S. 672—697). Das Schlußkapitel 23 (S. 698—710) endlich spricht von den Segnungen, die aus der „Erkenntnis“ hervorgehen.

Der Text des Visuddhimagga liegt, dank der mühsamen Arbeit und der Sorgfalt von Mrs. Rhys Davids, leicht zugänglich vor uns. Wer wird uns die Übersetzung schenken?

The Book of the Kindred Sayings (Saṃyutta-Nikāya) or Grouped Suttas. Part I: Kindred Sayings with Verses . . . transl. by Mrs. Rhys Davids, M. A., assisted by Sūriyagoḍa Sumangala Thera. London o. J. — Pali Text Society Translation Series, No. 7. — XVI+321 SS.

Spät erst — das Vorwort des Buches ist vom Juni 1917 datiert — ist Mrs. Rhys Davids' schöne Übersetzung von Band 1 des Saṃyutta Nikāya in meine Hände gelangt. Der Saṃyutta ist bisher, wie ich glaube: zu Unrecht, von den Übersetzern vernachlässigt worden. Er ist, da die einzelnen Suttas in ihm nach sachlichen Gesichtspunkten zu Gruppen geordnet sind, besonders zur Einführung in den dogmatischen Gehalt der ursprünglichen Buddhalehre geeignet. Diese Wichtigkeit des Saṃyutta hat auch den Referenten selbst bestimmt, eine Übersetzung in Angriff zu nehmen. Aber es fehlte ihm der Mut, mit Band I zu beginnen. Sein Plan war, ihn zunächst beiseite zu lassen, den Ausgang von Bd. II zu nehmen und das erste Buch an den Schluss zu stellen. Das hat seinen Grund in den besonderen Schwierigkeiten, welche das Anfangsbuch enthält. Sie liegen in den vielen Versen, die den Inhalt der einzelnen, zuweilen ganz kurzen Prosasuttas zusammenfassen, oder die von den Suttas erläutert werden. Das ganze Buch führt daher den Titel *Sagāthavagga* „der Abschnitt mit Versen“. Der Übersetzer befindet sich da in einem steten Dilemma. Soll er die Verse durch Verse in seiner Sprache wiedergeben? In diesem Fall muß naturgemäß die philologische Genauigkeit leiden. Auch ist der Inhalt der Verse nicht immer in unserem Sinne oder nach unserem Geschmack

„poetisch“. Oder soll er sich der Prosa bedienen? Damit entfernt er sich natürlich von dem Charakter des Originals, und es kommt vor allem der Gegensatz zwischen den prosaischen Teilen der Suttas und den metrisch gefaßten nicht zum Ausdruck.

Ich glaube trotzdem, daß ich mich für die Prosaübersetzung entscheiden würde; vor allem aus dem einfachen Grund, weil ich nicht sicher bin, ob es mir gelingen würde, die Stimmung — den *rasa*, wenn ich so sagen darf, — der Pāliverse zu treffen. Mrs. Rhys Davids hat die metrische Form vorgezogen. Auch sie war, wie ihre Bemerkungen im Vorwort zeigen, sich der Schwierigkeiten der Aufgabe bewußt. Aber sie hat sie, geschult durch die früher schon erschienenen metrischen Übersetzungen der Thera- und Therīgāthās, mit Glück und Geschmack gelöst. So hat sie uns den Geist des Originals jedenfalls näher gebracht, als durch eine Prosaübersetzung, und wir schulden ihr dafür aufrichtigen Dank.

Gerade die Verse bieten dem Übersetzer auch rein sprachlich oft nicht geringe Schwierigkeit. Es ist daher verständlich, daß ich da und dort von Mrs. Rhys Davids' Auffassung abweichen zu müssen glaube, ohne behaupten zu wollen, daß meine eigene Ansicht mehr ist, als ein Verbesserungsvorschlag. Ich greife ein Beispiel heraus. Der Abschnitt über Vaṅgīsa (S. 234 ff.) enthält Verse dieses Thera, die auch unter den Theragāthās sich finden. Solche Partien sind in unserem Saṃyuttabuche nicht selten. Sie erfordern natürlich einen Vergleich der Paralleltexte, der sich vielfach als fruchtbar erweist. Die ersten Stanzen übersetzt Mrs. Rhys Davids so:

„Alas! that now when I am gone from home
Into the homeless life, these wanton thoughts
Sprung from the Dark, should flit about my mind!
Were high-born warriors, mighty archers, trained
In champion bow-craft, such as never flee,
A thousand, shooting arrows round about —
But women!... well, for more than those may come,
Yet shall they never wreck my peace of mind.
Firmly established in the Norm I stand.“

Hier liest die Übersetzerin jetzt am Schlusse mit der S.-Ausgabe *dhamme s'amhi patiṭṭhito.* Sie verbessert damit, was das erste Wort betrifft, gewiß richtig die Lesung *dhammes'* (=-*esu*), die sie

ihrer früheren Übersetzung „Firmly established in the truths I stand" in den Psalms of the Brethren S. 397 zugrunde gelegt hat. Ich möchte aber noch einen Schritt weiter gehen. Der Commentar Buddhaghosa's (S. 185 der Colomboer Ausgabe) hat die Lesung *dhamme samhi patiṭṭhitaṃ*, auf *maṃ* bezogen. Sie wird auch handschriftlich bestätigt. Sollten wir nicht bei ihr bleiben? Ich würde meinerseits die ganze Stelle so übersetzen:

> „Mich, der ich fortgezogen bin aus dem Heim ins heimlose Leben, überkommen da törichte Gedanken, aus dem Dunklen entsprungen! Aber mögen auch edel geborene Helden, geübte Pfeilschützen, mit starkem Bogen von allen Seiten mich umringen zu tausenden, ohne daß ich entfliehen könnte, — ja wenn selbst Frauen, noch mehr an Zahl, herankämen, nimmer werden sie mich zu Fall bringen, mich, der ich fest stehe in meiner Lehre."

Etwas weiter unten auf S. 186[26] = Theragāthā 1214 übersetzt Mrs. Rhys Davids „He who from jungly vice has gained the open." Sie liest offenbar sehr ansprechend *nibbanatho vanato sa hi bhikkhu* und verweist auf S. 180[7] *vane nibbanatho*. Ich möchte dem nicht entgegentreten, aber auf die Lesung des Kommentars (S. 186[2]) *arato* aufmerksam machen, was lediglich ein Synonymum zu *nibbanatho* wäre.

München, Dezember 1921.

Wilh. Geiger.

Keur van Werken van Oost-Aziatische Kunst in Nederlandsch Bezit; herausgegeben von der „Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst. Uitgaven onder redaktie van T. B. Roorda; S'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1920.

Die Vereinigung der Freunde ostasiatischer Kunst in Holland, wurde 1919 gegründet unter dem Vorsitz von Westendorp und unter künstlerischer Leitung von T. B. Roorda vom Museum in Leiden. Die Leitung der Gesellschaft umfaßt die besten Namen von Sammlern oder Wissenschaftlern in Holland: wie Verburgt, Visser, Krom, Duparc, van Erp, May, Rouffaer, Verbeck, Ijzerman u. a. Ein Zeichen schöner Sachlichkeit im Interesse asiatischer Kunstförderung. In Deutschland vermissen wir schmerzlich einen ähnlichen Zusammenschluß und sollten in diesem Falle von Holland

lernen, wie Laien, Sammler, Künstler und Wissenschaftler sich einmütig zusammenfinden zu gemeinsamer Arbeit.

Diesem Zusammenschluß der holländischen Kunstfreunde verdanken wir bereits eine schöne Ausstellung, der im nächsten Jahr eine zweite folgen soll. Als Ergebnis liegt jetzt eine Publikation vor, die die schönsten Stücke der Ausstellung in großen Tafeln bringt. Nicht ohne Neid können wir die gewählte und erstklassig gedruckte Arbeit betrachten, wenn wir an unsere eigenen Clichée- und Papiernöte denken oder daran wie oft schönstes Material und gediegene Arbeit an Belanglosigkeiten verschwendet wird.

Das Werk ist eine reine Abbildungspublikation; wundervolle Einzeltafeln, auf denen, oft in mehreren Ansichten, i. g. 16 Werke abgebildet sind. Ohne ein besonderes Thema oder Abgrenzung, auch ohne eigentliches Programm, sondern eine Auswahl des Besten an Plastik und Malerei aus China, Japan, Siam und Tibet, das sich in holländischem Besitz befindet. Allerdings ist gerade dieser Besitz in letzter Zeit wesentlich vergrößert worden, vor allem durch die Sammlung des Hauses Yi Yüan in Amsterdam. Was darüberhinaus in Sammlerkreisen und auch im Handel zur Zeit ist, darüber werde ich a. O. demnächst berichten.

Publikation wie Ausstellung standen unter Redaktion von T. B. Roorda, der mit großem Wissen feinstes künstlerisches Qualitätsgefühl verbindet. Er hat auch die Einzeltafeln mit kurzen Sachnotizen versehen.

Vollendet schön ist das liegende Jade-Pferd aus China, mit großer Vorsicht erst der Yüanzeit zugeschrieben. Freie malerische Lebendigkeit vereinigt sich mit knapper Realistik, ohne daß die große Form als Träger einer über das Tatsächliche hinauswirkenden Idee beeinträchtigt wird. Aus demselben mystisch schönen Material des Jade ist noch ein liegender Ochse, der eigenwilliger einem gedrungenen, geschlossenen Stil folgt, dabei noch breiter und verhaltener im Fluß der Masse, den Ausladungen der wuchtigen Bewegung, die dabei doch nicht zur Schwere wird.

Chinesische figurale Plastik fehlt leider fast ganz. Dafür aber ist Japan mit 4 Werken vertreten. Ungemein interessant ist die Tonfigur eines Bodhisattoa, mit Resten einer herrlichen leuchtenden alten Bemalung. Das Stück gehört dem Riyks Ethnografish Museum in Leiden, wo noch eine andere Statuette, ein Garuda, sich be-

findet. Sie sind — wie Roorda schon betont hat — den Tonstatuetten in der Pagode des Horyuji verwandt, die ich z. T., das heißt soweit sie alt sind auch in meiner „Buddhistischen Plastik in Japan" veröffentlicht habe. Es handelt sich dort um weitläufige Szenarien, die u. a. die Disputation zwischen Monju und Yuima oder das Parinirvana darstellen und aus einzelnen Tonstatuetten zusammengestellt sind. Diese Figuren, die sowohl an realistischer Charakteristik von Ausdruck, Haltung und Gebärde als auch gegenständlich durch das japanische Lokalkolorit einzigartig sind, stehen außerhalb der Entwickelung und Formgebung der Großplastik. Es scheint mir sehr wohl möglich, daß hier die Tradition der chinesischen Grabbeigaben in Ton aufgenommen ist, denn die bewußte Diesseitigkeit dieser Figuren ist dem damaligen Buddhismus doch sehr fremd und fern. Die beiden Figuren in Leiden übertreffen die des Horyuji noch an Formbewußtsein und Sensibilität, reichen aber auch bereits bis an die Grenze von überfeinerter Spielerei und jener Delikatesse, die eine rein geschmackliche Einstellung voraussetzt. Die Bodhisattvafigur aber ist in ihrer entzückenden, verträumten und etwas mädchenhaften, schlanken Keuschheit von hohem Reiz.

Wie anders ist die Versunkenheit in dem Holzkopf eines Amitbha, den ich übrigens früher ansetzen möchte als angegeben; etwa in die Fujiwarazeit. Ernst und Strenge vereinigen sich hier mit Milde und Sanftmut; und zugleich liegt eine gewisse voluntaristische Spannung, ja Trauer und Einsamkeit in den Gesichtszügen; die Formgebung ist schlicht und einfach und noch sehr konzentriert und verinnerlicht. Gerade diese Herrlichkeit und diese plastische Behutsamkeit aber läßt die Figur des Dai-nichi-Nyorai (Wairocana) vermissen, die ich damit auch erst ins 15. oder 16. Jahrhundert setzen möchte. Auf der Auktion Bing war ein nicht unähnliches Stück und auch das Museum für ostasiatische Kunst in Cöln besitzt verwandte Stücke. Ein reicher Schatz plastischer Ausdrucksdifferenzierung ist hier entfaltet. Körper und Gewand sind sinnlich von einander abgesetzt; die Faltengebung raffiniert in ihrer stofflichen Belebtheit und ornamentalen Ruhe. Der Körper zeigt ausgeprägte Modulation, das Haar ist von rein malerischer Reliefierung; das Gesicht wie geprägt, in aller Deutlichkeit und Bestimmtheit; aber ohne die große Innerlichkeit der unio mystica personalis. Ein

Willensakt voll Konzentration und innerer Bewußtheit — wie etwa die Bodhisattva-artigen Mittelfiguren der Prambananreliefs — aber nicht mehr die voraussetzungslose Erhabenheit einer früheren, rein ideellen Buddhaverkörperung. Man denkt dabei eher an die menschliche Kultur des Zen-buddhismus oder auch an die volkstümliche Gläubigkeit der Jodo-shu. Jedenfalls ist das Stück — wenn es dem 15/16. Jahrhundert zugeschrieben wird — eine hervorragende Arbeit dieser Zeit.

Einen interessanten seltsam archaisierenden Stil zeigt die Nyo-i-rin Kwannon (Cakrawarti Cintamani Awalokitesvara), die in ihrem Typus auf frühere Figuren zurückgeht; nicht auf die Chugujifigur allerdings, sondern mehr auf die Stücke des 8. Jahrhunderts wie den beiden Stücken aus dem Koryuji-Tenmpel, jetzt im Kyoto-Museum. Die Arbeit selbst wird etwa aus der Ashikaga-Zeit (oder früher?) stammen und verbindet mit der strengeren Gesetzmäßigkeit der älteren Zeit eine weichere, flüssige und bewegtere Auffassung. Interessant ist auch, daß die Figur die ältere Lacktechnik zu wiederholen scheint. Selten ist ein archaisierendes Werk so voller Lebendigkeit und Wärme.

Von südasiatischer Plastik ist nur Siam vertreten, wohl um durch eine Beschränkung auf wesentlich buddhistische Bildwerke den Gesamtcharakter der Auswahl zu beruhigen und einheitlicher zu fassen. Siam selbst aber ist durch mehrere sehr schöne Stücke eindrucksvoll belegt. Das früheste der Stücke dürfte der Steinkopf aus Leiden sein; aus weichem vulkanischen Gestein, ganz gelöst und frei in der Formbehandlung, dabei zugleich von einem Ernst und einer Wucht, die noch von Cambodja herzukommen scheinen — wie von einer spielenden Weichheit und Mühelosigkeit, die an die herrlichen Statuen des Borobudur erinnert. Vielleicht ist das Stück noch der frühen Sukhodhaya Zeit (vor 1350) zuzurechnen, während der klare, unglaublich prägnante, helle und königlich geschmückte Bodhisattva-Kopf aus Bronze der anschließenden Ayuthia-Periode einzureihen ist, was auch durch einen Kopf im Bostonmuseum bestätigt wird. Äußerste Beherrschtheit waltet in diesem Kopf; die Gesichtsteile sind als plastische Grade hervorgeholt, wodurch die weichen und vollen Grundpartien wundervoll vertieft und belebt erscheinen. Ein Rhythmus schwingt durch diesen Kopf, der ganz frei tönt und doch durch das edle Maß von Ruhe, Einfachheit und architektonischer Struktur gesammelt und verdichtet wird.

Der späteren Zeit aber schien mir die zwar streng, geschlossen und archaisch aufgebauten Figuren des stehenden Dipankara Buddha und des sitzenden Gautama Buddha anzugehören, deren Reduktion der plastischen Masse und grüblerische Strenge und Hoheit des Ausdrucks aber — mehr im Sinne der Romanik, als vorperikleischer oder noch besser gesagt frühetruskischer oder frühägyptischer Art aufzufassen ist. Eine Reaktion gegenüber sinnlich plastischer Fülle und eine neue Verdichtung, die mehr zur Strenge und architektonischem Aufbau und linearer Gesetzmäßigkeit führt und einer Reduktion nicht einer vorstellungsreinen Abstraktion entspricht. Ähnlich wie der Wey- und Suikostil, die — wie das auch Grosse einmal angedeutet hat — nicht als archaische sondern als architektonische Ausdrucksformen zu bezeichnen wären. Es wäre zu wünschen, wenn wir endlich einmal eine Bearbeitung der in Deutschland reich vertretenen siamesischen Plastik vorliegen hätten, eine Aufgabe, die mir selbst sehr am Herzen liegt. Das Material von Döhring, von Voretzsch, das jetzt als Leihgabe ans Hamburger Museum kommt, die Stücke in den Museen von Berlin, München, Hagen und verstreut in Privatbesitz wie Glaser, Küppers, Rosenberg würden dazu alle Möglichkeiten geben.

Die Malerei tritt gegenüber der Plastik etwas in den Hintergrund. Doch sind schöne Beispiele der späteren hireatischen Malerei Japans und als Vertreter der bürgerlichen Kunst ein großer Setzschirm im bunten und reichen Tosastil abgebildet.

Spätestens der frühen Ashikagazeit gehört das Rakanbild an, das den Arhat Nakula auf einem Pferde reitend darstellt, während neben ihm zwei bekehrte Dämonen stehen. Die Figur des Rakan scheint der schönste Teil des Bildes zu sein; in breiter Fläche verläuft die Bewegung, der Zug der Linien des Gewandes ist großzügig und beschwingt; das Gesicht von feiner minutiöser Feierlichkeit, zu dem die schreckhaft und übertrieben gekennzeichneten Dämonen einen vollen Kontrast geben. Das Pferd dagegen hebt die Raumlosigkeit der Szenerie durch seine Tiefenbewegung auf; auch fallen Pferd und Rakan kompositionell etwas auseinander, sodaß der Gesamtrhythmus nicht ganz einheitlich ist.

Den späteren, auf die Tangzeit zurückgehenden Takumastil vertritt ein Kakemono, das Gwat-ten, (Candra) den Mondgott, darstellt. Ein leicht ins Bunte gehender und in den Konturen oft harter,

großfiguriger Stil, repräsentativ und symbolhaft. Die Gottheit, auf Wolken und Lotus dahinschreitend, umspielt von wehendem Bandwerk, hält in den Händen die matte Mondscheibe, mit dem Hasen darin, letzteres ein altes Motiv, das in den Reliefs der Hanzeit schon vorkommt. Schön ist das dahinwehende Schreiten zum Ausdruck gekommen, diese überwirkliche visionäre Personificierung, die in ihren Wurzeln bis auf den Brahmanismus Indiens zurückgeht.

Etwas hart und zu überbetont im Zeichnerischen, auch ohne eine überlegene kompositionelle Bindung ist das Bild des Amitabha mit Kwannon und Seishi. Dafür ist der kindlich märchenhafte, etwas miniaturhaft darstellerische Ausdruck vor allem in den Bodhisattvafiguren von einem feinem, fast rührendem Reiz: Kwannon in Verehrung die Hände gefaltet und Seishi mit einem Lotuskissen in den Händen, das für die heraufsteigende erlöste Seele bestimmt ist; beide auf vielen kleinen hellen Wölkchen stehend. Ausdruck des volkstümlichen Sukhavati-Buddhismus mit all seiner kindlichen Gläubigkeit und Zartheit.

Ein tibetanisches Bild, voll sehr hoher Qualiät und subtiler Frische in den Farben und im Linienspiel, stellt die weiße Tara dar. Ich werde auf dies schöne Bild in anderm Zusammenhange noch zu sprechen kommen.

Das einzig Bedauerliche an der schönen Publikation ist nur, daß sie für uns Deutsche unerschwinglich ist. Ich bin deshalb etwas ausführlicher darauf eingegangen. Die Anschauung der Bildwerke ist weit über die reine Freude an dieser Kunst, ja unerläßlich für den, der in den Geist des Buddhismus einzudringen bestrebt ist. Hier werden Sinn und Ausmaß buddhistischer Weltauffassung und Empfindens in unverfälschter Anschaulichkeit vor Augen treten und ergänzen, was durch mühevolle Übersetzung zugänglich gemacht ist. Und so wird er zum Erlebnis dieses Geistes vordringen können. Karl With.

Hans Morgenthaler „Matahari". Stimmungsbilder aus dem Malayisch-Siamesischen Dschungel. Mit 24 Federzeichnungen, nach Motiven aus siamesischen Buddhatempeln, vom Verfasser. 300 S. Verl. Orell Füssli, Zürich.

Hans Morgenthaler führt uns in diesem Werke mitten hinein ins Reich der Malayisch-Siamesischen Sonne. Urwald, Meer, Fluß- und Elefantenreisen — das ganze Wunderland Siam läßt er uns miterleben, dank einer großen Fülle klar geschauter Bilder. Halbkrank in der fieberschwangeren

Sumpfatmosphäre Hinterindiens, monatelang von der Einsamkeit des Waldes, des geheimnisvollen Dschungels umfangen, hängt er seinen Gedanken nach und kleidet sie in starke Worte.

Nicht nur Indiens Wunder allein schildert uns der Verfasser in packender Weise, sondern er versteht es vor allem, die Menschen, die er aus dem Walddunkel auftauchen läßt, liebevoll zu beleuchten. Morgenthaler hat den hübschen Buchschmuck zu seinem Werke selbst beigesteuert und außerdem 24 Originalzeichnungen nach Motiven aus buddhistischen Tempeln. S.

C. T. **Strauß „Buddha und seine Lehre"**. Leipzig 1921, 46 S. Verlag: Der Neue Geist, brosch. Mk. 6.—.

Unter den kleineren Schriften, die den Buddhismus behandeln, kenne ich kaum eine, die in so knapper, übersichtlicher Weise die Lehre des Buddha, wie sie uns in den Pâli-Texten überliefert ist, darzustellen versteht, wie dies kleine Büchlein von Strauß, der selbst längere Zeit auf Ceylon gelebt und auch die anderen Heimatländer des Buddhismus persönlich kennen gelernt hat. Besonders durch seine Freundschaft mit den bekanntesten einheimischen Mönchen war es ihm möglich, die Lehre an Ort und Stelle zu studieren. In klarer Weise schildert er uns im ersten Kapitel das Leben und die Zeit Buddhas und unterscheidet sich hier von so manchen modernen Verfassern geistreicher, oft kühner Darstellungen von Buddha und seiner Lehre; ohne Übertreibung und mit Sachkenntnis stellt er die Einzelheiten aus des großen Lehrers Leben dar. Im zweiten Kapitel werden uns die vier heiligen Wahrheiten mit dem von dem Buddha als Rettung und Erlösung aus dem Leiden aufgezeigten edlen achtgliedrigen Pfad, sowie alle bekannten Gesetze und Gedanken des südlichen Buddhismus anschaulich und recht übersichtlich geschildert. Mit Recht vermeidet es Strauß, im Gegensatz zu so manchen neuzeitlichen Büchern, in den Nirvânagedanken des Buddha einen positiven oder transzendenten Begriff hineinzudeuten, was der Buddha bekanntlich selbst abgelehnt hat. Auch die Ethik des Buddhismus, die Brüderschaft und einige andere Fragen, wie z. B. ob der Buddhismus pessimistisch und egoistisch sei; ob er Wunder zulasse, wie er sich zum Staate und zur Gesellschaft stelle u. a., werden in den Schlußkapiteln vom Verfasser behandelt. Ich kann das Büchlein demjenigen, der sich über die Lehre des Buddha orientieren will, warm zu empfehlen. S.

Ferner eingelaufene Bücher und Schriften, deren Besprechung vorbehalten bleibt:

Dr. Ernst Andrea „Der geistige Mensch und seine Freiheit". Ein Führer durch die Irrgänge der Gegenwart. 222 S. Verlag von Julius Hoffmann, Stuttgart. Inhaltsübersicht: Einführung. Sinn und Ziel des Lebens. Erkenntnis, Willenskraft und ihre Steigerung. Ererbte und erworbene Eigenschaften. Theosophie. Buddhas Lehre. Freiheit und Naturgesetz. Die höheren Kraftquellen des Aufstiegs. Opferfreude und Liebe als Weg zur Freiheit. Literaturverzeichnis.

Julius Dutoit. Jâtakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus dem Pâli zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt. Siebenter Band. Enthält Nidânakathâ (Einleitende Erzählung) und das General-Register für die nun vollständig vorliegenden 7 Bände. 1921 Theosophisches Verlagshaus Dr. Hugo Vollrath, Leipzig.

Hans Much „Die Heimkehr des Vollendeten". Ein Erlebnis. Adolf Saal Verlag Lauenburg. 140 S. Mk. 12.—.

Dr. Paul Dahlke. Das Buch Pubbenivasa. Vier buddhistische Wiedergeburtsgeschichten (Die Loslösung. Der Absturz. Samsâra. Mâya, die Nonne) 287 S. Mk. 30.—. Neubuddhistischer Verlag Zehlendorf-West.

Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit. Herausgegeben von Graf H. Keyserling. Otto Reichl-Verlag, Darmstadt.

Fritz Mauthner „Der letzte Tod des Gautama Buddha". 3. bis 5. Tausend bei Georg Müller, München. 24 Mk.

Hagenbeck John „Fünfundzwanzig Jahre Ceylon". Bearbeitet und herausgegeben von Victor Ottmann. 227 S. Mit 32 Tafeln, farbigem Titelbild und reichem Buchschmuck. Dresden 1922. Verlag Deutsche Buchwerkstätten. Preis Mk. 35.—, geb. Mk. 40.—, Halbleinen Mk. 45.—.

Hagenbeck John „Kreuz und quer durch die indische Welt". Bearbeitet und herausgegeben von Victor Ottman. 231 S. Mit 31 Bildtafeln, farbig. Titelbild und zwei Landkarten. Dresden 1922. Verlag Deutsche Buchwerkstätten. Preis Mk. 35.—, geb. Mk. 40.—.

Heuvers Hermann S. J. „Der Buddhismus und seine Bedeutung für unsere Zeit". (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte) Herausgegeben von Dr. P. I. Luis) 53 S. Preis Mk. 6.—. Aachen 1921. Xaveriusverlag.

Dr. H. Hofer „Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart". Eine allgemein verständliche Einführung in die Geistesgeschichte der Menschheit. I. Band. Die Weltanschauung der Naturvölker. Die Weltanschauungen der orientalischen Völker im Altertum. 184 S. Zeitbücher Verlag in Nürnberg.

Vom Lebenswerk Rudolf Steiners. Eine Hoffnung neuer Kultur. Mit Beiträgen von Lehrer Michael Bauer Nürnberg-Breitbrunn, Prof. Dr. Hermann Beckh Berlin, Dr. jur. Roman Boos Dornach (Schweiz), Stadtbibliothekar Dr. Richard Dedo Breslau, Dozent Dr. Richard Eriksen Kristiania, Hauptprediger D. Dr. Christian Geyer Nürnberg, Dr. Schwebsch Berlin, Ernst Uehli Stuttgart, Prof. Dr. Hans Wohlbold München. Herausgegeben von Lic. Dr. Friedrich Rittelmeyer Berlin. II. Auflage. Fünftes bis achtes Tausend. 356 S. Mk. 28.—. 1921 bei Chr. Kaiser, Verlagsbuchhandlung München.

Theodor Lessing „Die verfluchte Kultur" Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist (Erweiterung eines Vortrages am 18. März 1921 im Verein der Freunde Indischer Weisheit). 45 S. München 1921. C. H. Beck-sche Verlagsbuchhandlung. Mk. 5.—.

An heiligen Ufern. Archiv für Kultur und Forschung im Orient. Herausgeber Else Marquardsen-Kamphövener. Schriftleitung Georg Leon Lesczynski. Schahin Verlag, München, Schellingstraße 39. Herbstheft 1921 Mk. 6.60. Inhalt: Persische Christuslegenden von Lesczynski. Brahman von Paul Eberhardt. Verdunkelung von E. Marquardsen. Der Hammer der Torheit, von H. von Glasenapp. Schabur-Schah und Bochara-Schah, von E. Marquardsen u. a.

Otto de Fries „Indien, das Wunderland". 243 S. Preis Mk. 25.— 13. Auflage. 11. bis 13. Tausend. Dresden 1921. Carl Reissner.

Peryt Shou „KWA-NON-SEH". Die Weltreligion des Neu-Buddhismus und die abendländschen Geistesströmungen. 156 S. ill. Berlin-Pankow. 1921. Linser Verlag G. m. b. H.

WELTSCHAU

(Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand.)

I. Akademische Nachrichten.

Der neue Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, Hofrat Professor Dr. Karl Beth hielt am 10. November seine Inaugurationsrede über das Thema **„Der Buddhismus und die jüngere Religionsentwicklung in Indien.“** Den Schluß des äußerst reichhaltigen Vortrags, in dem auch d. Brahma Samadsch und Rabindranath Tagore nicht fehlte, bildeten die folgenden Sätze: „In einem Augenblick, da man bei uns vom ‚Untergang des Abendlandes‘ redet und die Zukunft des Christentums und unserer Kultur erwägt, zeigt sich im fernen Morgenland der tiefe Einfluß abendländischen Geistes, derart, daß ein Zusammenarbeiten der Religionen und Kulturen des Westens und des Ostens in den Bereich der Möglichkeit rückt. Nicht Rivalinnen sind die Religionen widereinander, sondern Genossinnen füreinander, die, jede auf ihre Weise, das Höchste dem Menschen zu bieten suchen zur rechten Ergänzung seines Seins, zur wahren Vollendung seines Menschenwesens.“ —

Im Alter von 68 Jahren starb am 24. September der bekannte Sinologe und ord. Professor an der Berliner Universität, Dr. J. J. de Groot. In weiteren Kreisen ist besonders sein „Universismus“, der vor drei Jahren erschien (Verein wissenschaftlicher Verleger, Berlin), bekannt geworden. Sein Hauptwerk ist „The religious system of China“ (6 Bde., Leiden, E. J. Brill). Im ersten Novemberheft der „Ostasiatischen Rundschau“ widmet ihm Dr. Erich Hänisch einen längeren Nachruf, wobei er zu dem Schluß kommt: „Er war eine Persönlichkeit, der man zugetan sein mußte. Daß er, Holländer von Geburt und Herzen, auch als echter Deutscher fühlte, was er in guten und schweren Zeiten bewiesen hat, das soll ihm nie vergessen sein. Sein Name ist in den Annalen der Sinologie verzeichnet unter ihren größten Meistern, und in unserem Herzen lebt er fort als der eines edlen treuen Mannes.“ —

II. Die Kultur des Ostens an den deutschen Hochschulen.

(Verzeichnis der Vorlesungen im Wintersemester 1921/22)

Berlin.

(Universität).

Lüders: Vedische Texte; Mrcchakatika; Indische Inschriften.

de Groot † (Siehe oben) las über: Kulturgeschichte und Volkskunde Chinas.

Müller: Chinesische Avadâna-Texte.

Haenisch: Chinesische Lektüre; Übungen zur Geographie Chinas; Mandschu-Texte; Mongolische Grammatik.

Beckh: Tibetisch.

Schmitt: Chinesisch.

Glasenapp: Sanskrit-Texte; Religionssysteme und Sekten der Inder.

Nobel: Sanskrit für Anfänger; Pali-Lektüre.

(Seminar für orientalische Sprachen)

Forke: Chinesisch, Lekt. d. Sutra; wissenschaftliche und schöne Literatur Chinas.

Schüler: Chinesisch.
Glasenapp: Religionssysteme und Sekten der Inder.
Scharschmidt: Japanisch; Geschichte Japans.
Kimura: Japanisch.
Hsüeh Shen: Chinesisch.
Vacha: Hindustani; Guzerati.

Bonn.

Jacobi: Sanskrit.
Kirfel: Sanskrit; Buddhismus; Pali und Palilektüre.

Breslau.

Hillebrandt: Sanskrit; Rituelle Texte.
Winkler: Altjapanisch.

Erlangen.

v. Negelein: Sanskrit.

Frankfurt a. M.

Horovitz: Indien unter englischer Herrschaft.
Printz: Indische Philosophie; Sanskrit; Bhagavadgita.

Freiburg i. Br.

Leumann: Sanskrit.

Gießen.

Hirt: Sanskrit; Buddhismus.

Göttingen.

Duhm: Indische Religionen und Buddhismus.
Andreae: Turfan-Fragmente.
Sieg: Sanskrit; Tochar. Übungen.

Greifswald.

Zimmer: Taoismus und Konfuzianismus, die geistigen Grundlagen der altchinesischen Kultur und Religion.

Halle a. d. S.

Hultzsch: Sanskrit; Rigveda; Indische Logik.

Hamburg.

Franke: Grundzüge der Chinesischen Philosophie; kanon. Schriften des Konfuzianismus.
Florenz: Schintoist. Ritualliteratur; Japan. Theater, Drama, Komödien und Chordramen; Japan. Volksmärchen.
Schubring: Sanskrit; Mahâbhârata als Quelle späterer Dichtung; Rigveda; buddhist. Text.
Frankfurter: Siamesisch.
Hagen: Japanisch.

Heidelberg.

Liebich: Sanskrit; Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft.
Walleser: Chines.-buddhist. Texte; Tibetisch.
Krause: Relig. und philos. Systeme Ostasiens; Chinesisch; Japanisch.

Jena.

Glaue: Christentum und Buddhismus.
Cappeller: Sanskritlektüre.
Slotty: Sanskrit.

Kiel.

S c h r a d e r : Sanskritgrammatik und =Übungen; Lekt. d. Mudrarak=shasa; Sektenwesen und Mönchstum der Hindus; Tibetisch.

S t r a u ß : Buddhist. Philosophie; Lekt. e. philosoph. Sanskrit=Textes.

Köln.

S c h e f t e l o w i t z : Vergl. Sanskritgrammatik; Sanskrit= und Pali=übungen.

Königsberg i. Pr.

F r a n k e : Sanskritgrammatik; Religion des Veda.

Leipzig.

J e r e m i a s : Jesus und Buddha.

H e r t e l : Sanskrit; Veda; Visâkhadatta, Mudrârâksasa.

C o n r a d y : Chinesisch; Shu=king; Tso=chuan; Chou=shu; Ostasiat. Seminar m. Übungen.

G ö s s e l : Sanskrit.

E r k e s : Lun=yü; Lao=tse; Chinas relig. Entwicklung.

Marburg i. H.

G e l d n e r : Sanskrit.

L i n d e n a u : Buddhist. Urtexte; Sanskritübungen; Sakuntala.

München.

A u f h a u s e r : Das Christentum im ostasiatischen Kulturkreis; Christentum und Buddhismus im Kampfe um die Völker Asiens.

G e i g e r : Sanskrit; arisches Seminar; Rigveda.

S c h e r m a n : Völkerkunde Hochasiens; Buddhismus.

Münster i. W.

S c h m i d t : Sanskritgrammatik; Übungen im oriental. Seminar.

Rostock.

H e r r m a n n : Konfuzius, Buddha, [Zarathustra, Mohammed].

Tübingen.

O e h l e r : Evangel. Missionen Ostasiens; Geist des Chines. Volkes im Spiegel neuer Beurteiler.

G a r b e : Sanskit, Grammatik und Lektüre.

Würzburg.

J o l l y : Das britische Kolonialreich in Indien; Sanskrit (Böhtlingk's Chrestomathie).

III. Vorträge.

Dr. Türck sprach am 10. Oktober in der „Armbrust" zu W e i m a r über „D i e M y s t i k v o n B u d d h a b i s G o e t h e".

Professor Bosselt sprach am 13. November im Kunstverein zu M a g d e=b u r g über „I n d i s c h e P l a s t i k".

Ingenieur Willfort sprach am 15. November im Festsaal des Ingenieur= und Architektenvereins zu W i e n über „L a n d u n d L e u t e, S i t t e n u n d G e b r ä u c h e i n T u r k e s t a n" unter Vorführung zahlreicher Lichtbil=der, wie unter Demonstration moderner Trachten aus Zentralasien. Das

gleiche Thema mit Erklärung der Kleidungsstücke behandelte er in einem öffentlichen Vortrag am 21. November.

Dr. Krahl hielt am 20. November einen Lichtbildervortrag in Halle a. d. S. über „Eine Reise durch Indien" in der „Loge zu den drei Degen".

Hans Lambertz, der Leiter der Ostasienabteilung des Deutschen Auslands-Instituts, Stuttgart, hält seit dem 16. November jeden Mittwoch Nachmittag im Auftrage des Instituts eine Reihe von 11 Lichtbildervorträgen vor den Schülern und Schülerinnen höherer Lehranstalten Stuttgarts im Lindenmuseum über Land und Leute, Religionen, Sitten und Gebräuche Chinas und Japans. Dergleiche hielt am 3. November einen Lichtbildervortrag in spanischer Sprache in der „Deutsch-Spanischen Vereinigung Württembergs", Stuttgart, über „Japan"; am 10. November sprach er über das gleiche Thema auf dem Schwesternabend der Freimaurerloge „Zu den drei Zedern", und am 20. November im „Christlichen Verein junger Männer" in Gablenberg bei Stuttgart.

Ludwig Ankenbrand sprach am 29. Oktober im „Evangelischen Volksbund" zu Wangen über „Religionen, Sitten und Gebräuche in Indien", am 4. November in der Ortsgruppe Cannstatt des „Württembergischen Freidenker- und Monistenbundes" über „Die heiligen Stätten der drei großen Weltreligionen in Asien" (unter besonderer Berücksichtigung des Buddhismus) und am 7. Dezember im „Verein für Handelsgeographie" im Saale des Stuttgarter Lindenmuseums über „Die Singhalesen auf Ceylon", jeweils mit Lichtbildern.

Professor Kümmel und **Dr. With** sprachen im Laufe des Oktober mehrmals im Erfurter Verein für Kunst und Kunstgewerbe über „Indische" und „Chinesische Kunst".

Rabbiner Dr. Kronheim sprach in der Aula des Gymnasiums zu Bielefeld am 13. November über den „Buddhismus". Nach der „Westf. Ztg." vom 14. November sagte der Redner u. a.: „Es gibt eine Wiederverkörperung, aber keine Unsterblichkeit, keine Seele und keinen Gott. Jede Form des Gottesglaubens ist hier abgelehnt, die niedere wie die hohe. Eben dies hat freilich dem Buddhismus großen Abbruch getan. Er ist in Indien vom Islam und Hinduismus überflutet worden. Und er selber hat schließlich den Gottesgedanken wieder eingeführt: Buddha wurde zur Gottheit. Er verheißt als höchstes Ziel das Nirwana . . ."

Geheimrat Lüders, der bekannte Berliner Indologe, sprach vor den Mitgliedern der Berliner Ortsgruppe der Morgenländischen Gesellschaft in der Aula der Universität am 26. November über die **Bedeutung der Funde** Steins, v. Lecoq's, Grünwedels und Pelliots **in Ostturkestan für die Erforschung des Buddhismus.**

IV. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Döhring, Prof. Dr., „**Der Buddhismus in Siam**" in „Allg. Thüring. Landeszeitung", Weimar, vom 7. Dezember. Döhring schreibt, daß der südliche Buddhismus „nirgends so festen Fuß gefaßt und so tief ins Volksbewußtsein eingedrungen" sei, wie in Siam. Er nimmt an, daß er bereits zwei Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung im Gebiet des heutigen Siam eingedrungen sei, was sowohl mit der siamesischen, wie mit der ceylonesi-

schen Tradition übereinstimme. „Der Oberpriester des ganzen Landes ist stets ein Prinz der königlichen Familie, augenblicklich der Prinz Vajirian, ein Onkel des Königs.“ Eingehend bespricht er die Toleranz der Könige Siams den christlichen Sendboten gegenüber, und bemerkt sodann, daß jeder Siamese einschließlich der Prinzen des königlichen Hauses wenigstens einige Tage im Kloster zubringe. „König Mongkut, der 1851 bis 1868 regierte, ist vor seiner Thronbesteigung achtzehn Jahre lang Mönch gewesen. . . . Man kann ihn . . . nur mit dem König Asoka vergleichen, so viele Tempel und Stupas hat er renovieren und neu errichten lassen; während seiner Regierung ist die große Nachblüte buddhistischer Tempelkunst in Siam zu verzeichnen. Er beherrschte nicht nur aufs genaueste die sehr umfangreichen heiligen Schriften der Südbuddhisten, sondern er war auch mit dem Inhalt der Bibel innig vertraut . . .“ Er führte auch die alten Ordensregeln in aller Strenge unter den Mönchen wieder ein und nannte die Mönche, die sich an diese Ordnung hielten, „Thamajutbhikkhus“ — im Gegensatz zu den Mohanikai-Mönchen. „Die Mönche sind ein bedeutender Faktor für die Kultur des Landes, da hauptsächlich sie den Unterricht der Jugend leiten und besonders ihrer eifrigen Lehrtätigkeit ist es zu danken, daß es in Siam verhältnismäßig wenig Analphabeten gibt . . . Jedem Buddhisten ist die Tötung des Lebens streng verboten, so Fangen von Fischen und Vögeln und das Jagen von Wildpret . . . Die Mönche müssen sogar das Wasser, das sie zum Teekochen gebrauchen, vorher durch ein feines Sieb gießen . . . „ um kleinste Lebewesen daraus zu entfernen, die sonst durch das Kochen und Trinken des Wassers getötet würden. Ein Buddhist wird das stechende Moskito nicht totschlagen, sondern durch einen leichten Hauch verscheuchen. Das christliche Gebot der Nächstenliebe wird in Siam praktisch erfüllt. In freigebigster Weise werden Arme, Kranke und Krüppel beschenkt und gespeist . . . . . . Nach all dem ist es erklärlich, daß die europäischen Missionen, die schon seit vielen Jahrhunderten dort tätig sind, im allgemeinen keinen oder nur geringen Erfolg aufzuweisen haben . . . . „ ein echter Siamese bleibt Buddhist.“

Plaut, Dr. Paul, **„Der Orient als Symbol“** in „Voss. Ztg.“, Berlin, vom 16. Oktober. —

Salzmann, Erich von, **„Das Gralsgebirge“** in „Voss. Ztg.“ Berlin, vom 3. November. Behandelt den Kongo San in Korea mit seinen Bergklöstern, und den Ruhm des Gebirges den es den 53 „Buddhas“ verdankt, die dort lebten.

b) Zeitschriften-Übersicht.

Die katholischen Missionen (Freiburg i. Br., Herder), 1921/22; Heft 1 bringt „Das Heldenmädchen von Khanh-hoa“ (aus der letzten Christenverfolgung in Annam 1858 unter König Tü-dük); „Joseph Lopahong, der Laienapostel von Schanghai“, von Alfons Väth, S. J.,; sowie kleinere Aufsätze und Nachrichten aus Japan und China. Heft 2 enthält nichts von Bedeutung über den fernen Osten. —

Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (Leipzig, 76. Jahrgang, Nrn. 10 und 11; herausgegeben von der Evang.-luth. Mission): „Eine Krisis in der Tamulenkirche“; „Indische Mission im Kreuzfeuer moderner Kritik“, vom Herausgeber, findet seine Fortsetzung. Diesmal wird

Graf Keyserlings Reisetagebuch eines Philosophen besprochen. — Weiterhin „Die Tamulenmission im Jahre 1920“ von Bischof D. Dr. Heuman. Dazu kleinere Nachrichten aus Indien. —

Evangelisches Missionsmagazin (Herausgeg. v. Friedrich Würz, 10. Heft 1921; Evang. Missionsverlag, Stuttgart): „Vom neuen China“ von H. Gieß und G. Ludwig. Kleinere Nachrichten aus Indien und China. In einer Übersicht „Aus fremden Zeitschriften“ führt das Blatt aus dem Juliheft von „The East and the West“ aus einem Aufsatz über Karma aus der Feder des anglikanischen Missionars J. Paul S. R. Gibson, Ceylon, einen Vergleich der buddhistischen mit der christlichen Erlösungslehre an, dem wir folgende Stelle entnehmen: „Der Buddhismus, ruhend auf der Annahme der Isolierung des Individuums, setzt ein unerbittliches Gesetz der Gerechtigkeit voraus und ist nur befriedigt wenn auch der letzte geschuldete Heller bezahlt ist. Das Christentum geht aus von der Solidarität der Menschheit und den Wechselbeziehungen ihrer Glieder. Sein Ideal ist Einigung und nicht Isolierung. Es fürchtet sich nicht, in seinen Dienst die geheimnisvollen Mächte des Leidens zu zwingen, um die endliche Glückseligkeit der Menschheit zu erreichen. Es kann nicht ruhen, bis auch das letzte Glied im Glutofen des Liebesfeuers geschmiedet ist.“

Ostasiatische Rundschau (Deutscher Überseedienst G. m. b. H., Berlin SW 19). Jahrg. III., Heft 19 bringt einiges über die neue chinesische Religion „Tai i chiao“, die darnach „eine Mischung von Buddhismus, Confucismus, Taoismus und römisch-katholischen Glaubenslehren ist.“ Die Hefte 20, 21 und 22 bringen zahlreiche politische Nachrichten, sowie allgemein Wissenswertes über Japan, China, die Philippinen usw.

Die Tat (Jena) bringt „Das Schicksal“, ein erdachtes Gespräch, von Paul Ernst. Personen des Gesprächs: Der Brahmane, der deutsche Gelehrte und der tragische Dichter. Der Buddhismus wird ebenfalls kurz gestreift.

V. Kleine Mitteilungen.

Immer noch hält **Rabindranath Tagore** in den weitesten Kreisen das Interesse für Indien wach — seine Theaterstücke gehen über die deutschen Bühnen, seine Werke finden reißenden Absatz und in den deutschen Blättern erscheinen zahlreiche Aufsätze über ihn: „Steads Review“, Melbourne, berichtet, daß die deutschen Ausgaben von Tagores Werken die höchsten Auflageziffern erreicht hätten — selbst in Indien oder England ist Tagore nicht so gelesen, wie bei uns. Ende November erschien, von Emma und Vasil Škrach übersetzt, Tagores „Nationalismus“ in tschechischer Sprache (J. Šnajdr, Kladno). —

Tumulte in Rangoon. Wie die Zeitungen berichten, kam es bei einer buddhistischen Festlichkeit Anfang November in Rangoon in der Nähe der Shwe Dagon Pagode zu Tumulten, „da die Mönche freien Zutritt zu einer Theateraufführung verlangten, der ihnen verwehrt wurde. Die Polizei und indische Gurkhas suchten die Mönche und die ihnen beistehende Volksmenge, insgesamt etwa 3000 Personen, zu zerstreuen. Ein Birmane wurde dabei getötet, 11 Birmanen und zwei Gurkhas erlitten Verletzungen.“ Leider ist aus dieser Nachricht nicht recht zu ersehen, worum es sich eigentlich handelte. Auf jeden Fall besteht jedoch keineswegs Veranlassung, von „Religionskämpfen in Rangoon“ zu sprechen, wie dies die „Württemberger Zeitung“ (Stuttgart) tut, oder die Sache „sensationell“

aufzubauschen, wie der „Berliner Lokal-Anzeiger“ vom 25. November, der unter der Überschrift „Boxende Buddhapriester“ eine Schauermär erzählt: „Der Boxkampf zwischen Priestern und Soldaten war der Höhepunkt der Revolte. Als die Soldaten sahen, daß sie den rasend gewordenen Buddhapriestern nicht gewachsen waren, griffen sie zu den Waffen. Das schöne Fest zu Ehren Buddhas, des Gottes der Weisheit, endete mit einer Anzahl Schwerverletzter . . . .“. —

Eine Sammlung unter Japans Buddhisten für Deutschland. Der buddhistische Kinderbildungsverein in Kobe, der buddhistische Verein junger Männer in Osaka (unter Führung von Shingonpriestern) und andere buddhistische Organisationen Japans übergaben dem deutschen Botschafter Dr. Solf, Tokio, den Betrag von 4149,95 Yen (fast 130 000 M.) zugunsten der deutschen Kinderhilfe. Das Geld ist dem Kaiserin-Augusta-Viktoria-Haus in Berlin bereits zugegangen. Der Sendung lagen einige Briefe kleiner japanischer Buddhisten bei, woraus die Weser-Zeitung, Bremen, vom 20. November, folgende mitteilt: „So schreibt z. B. ein Knabe: „In der buddhistischen Lehre heißt es, daß Freund und Feind gleichmäßig behandelt werden müssen. Unsere Religion lehrt uns, daß Kinder, wie ihr, aus der Not gerettet werden müssen. Beschämt über den kleinen Betrag, überreichen wir auch hiermit 300 Yen. Wir bitten euch, den kleinen Geldbetrag nicht zu tadeln, sondern unser Herz zu verstehen.“ Ein anderer Knabe schreibt: „Ich erhalte ab und zu von meinem Großvater und meiner Großmutter Taschengeld, welches ich gewöhnlich auf die Sparkasse bringe, und welches jetzt 30 Yen beträgt. Dieses Geld möchte ich mit dem Betrag, den wir durch unsere Veranstaltung erzielt haben, den notleidenden Kindern in Deutschland schicken“.

Eine Kirche aller Konfessionen, in der den Anhängern Buddhas, Krischnas, Zoroasters, Moses', Jesus' und anderer „eine Kultstätte bereitet“ ist, wird, wie das Stuttgarter Neue Tageblatt “vom 9. Dezember berichtet, unweit von Chicago am Ufer des Michigansees von Anhängern der Bahaisekte, deren Hauptsitz Akko in Syrien ist, und deren Hauptortsgruppe in Deutschland sich in Stuttgart befindet, soeben erbaut.. Sie „steht allen Sekten und Religionen offen und ist der unabhängigen Erforschung der Wahrheit, der Einheit Gottes und der Einheit der Menschheit, der Harmonie von Wissenschaft und Religion, der Förderung einer Universalreligion und eines universalen Friedens geweiht.“ Auch die Architektur dieses neuartigen Tempels soll eigenartig sein. —

„Der Unbekannte aus Asien“. Unter dieser Überschrift bringt der „Vorwärts“ vom 30. November einen Bericht über einen Wohltäter der Armen in Berlin, der ohne Gegenleistung, ohne Prüfung und ohne nach Namen, Religion und dergl. zu fragen, Arbeitslose und Kranke mit Nahrung versorgt, und der sich „Unbekannter aus Asien“ nennt. Die Verteilungen fanden und finden jeweils in einem Restaurant in Schöneberg statt — der Verteiler heißt Sonnenstern, soll aus Litauen stammen und Magnetopath von Beruf sein. „Er hat sich offenbar“, wie der „Vorwärts“ schreibt, „mit der indischen, bezw. buddhistischen Philosophie . . . beschäftigt und nennt . . . Indien als seine Wahlheimat.“ —

Aus Indien. Ende Oktober trat der Prinz of Wales seine große Indienreise an, die über Indien, Ceylon, Birma und die Malaienstaaten bis nach Japan führen soll. Die Berichte, die uns über seinen Empfang in Indien

seither erreichten, lauten nicht sehr freundlich; so soll beispeilsweise in Bombay bei der Ankunft des Prinzen von den Anhängern Gandhi's ein riesiges Opferfeuer von englischen Waren, besonders Stoffen und Kleidungsstücken abgebrannt worden sein. Gandhi wird heute neben den Brüdern Ali und Rabindra Nath Tagore in Europa von allen Indern am meisten genannt — aber während Tagore in Indien nur einer kleinen Anzahl Gebildeter bekannt zu sein scheint, sind die Ali und Gandhi in aller Munde. Gandhi, der Jina, scheint durch seine ausgezeichnet organisierte passive Resistenz, die dem indischen Wesen am meisten entspricht, der wahre Volksheld Indiens werden zu wollen, wenn er es nicht schon ist! — Mit dem Abschluß eines „Freundschaftsvertrages" zwischen England und Afghanistan, der am 22. November in Kabul stattfand, fanden mancherlei schwierige Probleme, die der Sieg der Afghanen 1919 aufs neue aufrollte, ihre Lösung. England mußte die völlige Unabhängigkeit Afghanistans anerkennen, die freie Waffeneinfuhr durch Indien gestatten und die Regelung der auswärtigen Beziehungen den Afghanen selbst überlassen. Die Gesandten für Kabul und London sind inzwischen ernannt worden. Afghanistan hat mit Angora und Rußland Verträge geschlossen; der Emir hat den ehem. türkischen Oberkommandierenden der Sinaifront, Djemal Pascha, zum Kriegsminister ernannt; und zum Frühjahr ist eine Zusammenkunft des Emirs mit der persischen und türkischen Regierung in Angora geplant. —

VI. Ausführliche Besprechungen buddhistischer und verwandter Werke in anderen Blättern.

Zahlreiche Blätter bringen anläßlich der dreibändigen Neuausgabe der **„Mittleren Sammlung der Reden Gotamo Buddhos"** von Karl Eugen Neumann (R. Piper & Co., München) ausführliche Besprechungen dieses Werkes; so die „Presse", Prag, von Franz Blei, d. „Hamburger Correspondent" von Albert Ehrenstein usw. —

Zu längeren oder kürzeren Auszügen, zu eingehenden Besprechungen, sowie zu Aufsätzen über den Buddhismus und den Lamaismus gab Sven Hedins neues Werk **„Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger"** (Brockhaus, Leipzig) den Zeitungen und Zeitschriften in den letzten Monaten Veranlassung.

O. Nachod bespricht in der Nummer 46 des „Literarischen Zentralblatts" ausführlich die 2. Auflage von Karl With, **„Buddhistische Plastik in Japan"** (Wien 1920, Schrott & Co.).

Kurt Schmid bespricht im „Leipziger Tageblatt" vom 15. Oktober Johannes Hertel's **„Weisheit der Upanischaden"**. —

Dr. Robert Drill gibt in dem Artikel **„West-Östliches"** in der „Frankfurter Zeitung" vom 13. November eine eingehende Würdigung des Werkes **„Religionssoziologie"** von Max Weber, dessen 2. Band (VII u. 378 S.) dem Hinduismus und Buddhismus gewidmet ist. —

VII. Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens.*)

Hedin, Sven, **Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger.** Leipzig 1921, F. A. Brockhaus.

Francke, Herm., Dr., **Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft.** 172 S., ill., 8°, Herrnhut 1921, Missionsbuchhandlung.

Coblitz, Wilhelm, **Die Pagode.** Berlin-Wilmersdorf 1921. Hermann Paetel, Verlag, G. m. b. H. (Reiseerinnerungen aus Indien, China, Japan etc.)

Deussen, Dr. Paul, (Übers.), **Die Geheimlehre des Veda.** Ausgew. Texte d. Upanishads, aus dem Sanskrit. Neue 6. Auflage, XXIV und 221 S., 8°, Leipzig 1921, F. A. Brockhaus.

Krause, Dr. F. E. A., **Ostasien; Die Fragen des fernen Ostens.** München 1921, Dr. Franz A. Pfeiffer & Co., Verlag.

Hedin, Sven, **Drei Jahre im innersten Asien.** Neue Auflage, 11.—15. Tausend. „Wissenschaftliche Volksbücher", Braunschweig 1921, Georg Westermann.

Neumann, Karl Eugen, **Aus den Reden Gotamo Buddhos.** Leipzig 1921, Ph. Reclam jun., Kl. 8°, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6245.

(In Reclams Universal-Bibliothek haben damit nun endlich neben Arnolds „Leuchte Asiens" und Rhys Davids „Buddhismus" auch die „Reden Buddhas" in Neumann'scher Übersetzung einen Platz gefunden!)

Amann, G., **Kulturgegensätze zwischen Europa und China.** Ein Verständigungsversuch. 50 S., gr. 8°, Berlin 1921, M. Krayn.

Garbe, Rich., **Die Bhagavadgîtâ.** 2. Auflage, Leipzig 1921, H. Haessel.

Cohn, William, **Die altbuddhistische Malerei Japans.** 12 S., 20 S. Abb., kl. 8°, „Bibliothek der Kunstgeschichte", herausgeg. v. Hans Ticke. Bd. 13; Leipzig 1921, E. A. Seemann.

Keith, A., Berriedale, The Karma-Mimimsa. Oxford, Univ. Press., 8°, Heritage of India Series.

Holthe tot Echten, R. O. van, Reïncarnatie. Historische, ethische, wijsbegeerige en wetenschappelijke beschouwing. Bussum, C. A. J. van Dishoeck. 8°.

Kroll, Adolf, **Das denkende All.** 42 S., 8°, Zeitz 1921, Sis-Verlag.

(„Ein allgemeinverständlicher Beitrag zur Philosophie des Bewußten. Vom buddhistischen Nirwana-Irrtum in der german.-deutschen Weltanschauung bei Schopenhauer, Rich. Wagner, Ed. v. Hartmann und seine Richtigstellung auf der Grundlage der eddischen Lehre von der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit des Geistes. Ein Versuch, unter Zuhilfenahme jetztzeitlicher Naturwissenschaftserkenntnisse.") —

Dutoit, Dr. Julius. Jâtakam, Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus d. Pali zum 1. Male vollst. ins Deutsche übersetzt. Bd. 7.; Leipzig 1921, Theos. Verlagshaus, Dr. Hugo Vollrath. 8°; IV, 298 S.

Overbeck, v., (Übers.), **Hikayal Hang Tuah.** Bd. 7/8 der Meisterwerke oriental. Literatur. Georg Müller, München 1921.

Grierson, Sir George Abraham, Linquistic Survey of India vol. IX: **Indo-Aryan Family.** Central group. Port 4: Specimens of the Pahârî languages and Gujurî. Calcutta: Superint. Government Printing. 4°.

Vaswani, T. L.: **The secret of Asia.** Essays on the spirit of Asian culture. Madras, Ganesh.

Dahlke, Dr. Paul (Übers.), **Buddha,** Auswahl aus dem Palikanon (Aus: „Die Bibeln der Völker"). Berlin 1921, Brandus'sche Verlagsbuchhandlung.

Abegg, Der Petrakalpa des Garuda-Purana. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin 1921; X, 272 Seiten, 8°. (Naunidhirâma's Sâroddhâra; Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultus und Jenseitsglaubens.)

(Fortsetzung folgt in nächster Nummer.)

Verlag Osk. Schloss, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth, G. m. b. H., München

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

*

NEUE FOLGE I. JAHRGANG
(DER GESAMTREIHE 4. JAHRGANG)
HEFT 4/6

VERLAG OSKAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloß, München-Neubiberg.

Schriftleitung:
PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München, Barerstraße 48.

Die Zeitschrift erscheint zweimonatlich und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Buchhändlerische Auslieferung
durch Herrn Kommissionär Gustav Brauns, Leipzig

Preis jährlich Mk. 50.— für Deutschland und Oesterreich; für das übrige Ausland Mk. 100.—.

Probehefte gegen Voreinsendung von Mark 8.— portofrei.

Geschäftliches und Bestellungen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen dem Verlag Oskar Schloß München-Neubiberg direkt zugesandt werden.

*

Inhaltsverzeichnis:

Die Fortsetzung des im letzten Heft begonnenen Aufsatzes v. Prof. Lucian Scherman „Frauenleben im buddhistischen Birma“ erscheint in dem von selbem Verlag vorbereiteten Buche „Birma und seine Frauenwelt“.

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

4. Jahrg. Heft 4/6 April/Juni 1922

Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

Von Ernst Leumann

(Fortsetzung von Heft 1/3)

3. Pratyekabuddha und Buddha

Also Mahāvīra ist auf angestrengteste Arbeit an sich selbst ausgegangen, er war nicht bloß Mönch, sondern zugleich Asket. Dagegen Buddha, als er sich zurechtgefunden hatte, war nicht mehr Asket, sondern Mönch mit dem Streben nach einer musterhaften Lebensbetätigung. Der eine hatte so sein Ziel in sich, der andere in der Allgemeinheit, und eben darum, weil Buddha über das Eigenziel hinauswuchs und sein Ziel in der Allgemeinheit fand darum ist er der Größere, der Erhabenere, derjenige, der allein von den beiden in unserer Schätzung an die Seite von Christus tritt.

Der große Unterschied, auf den wir da stoßen, prägt sich noch in allerlei Einzelzügen aus, — in Einzelzügen, von denen wir nun die wesentlichsten verfolgen wollen. Buddha kommt in seinem Blick aufs Allgemeine oder genauer in seinem innerlichsten Empfinden, daß der Mensch nicht für sich, sondern fürs Ganze da sei, zur Pflicht der Selbsthingabe zum Besten Anderer, zur Pflicht der Selbstaufopferung für Alle; das scheidet seine Religion völlig und deutlichst von derjenigen Mahāvīra's: dort das

Höchste die Selbstbezähmung, hier das Höchste die Selbstaufopferung. Und auch noch in zwei andern Ausdrücken tritt dieser große Gegensatz zutage, in den Wörtern Pratyeka-Buddha und Buddha: Pratyeka-Buddha heißt „der Weise für sich", Buddha „der Weise schlechthin" d. h. der Weise für Alle. Ersteres ist der einsiedlerisch lebende Weise, der sich mit der Sorge um sein eigenes Seelenheil zufrieden gibt, letzteres ist der ins Volk tretende Weise, der durch Lehre und Beispiel das Seelenheil Aller fördern will. Es bezieht sich nun freilich der Ausdruck Pratyeka-Buddha ‚der einsiedlerische Weise' nicht auf Mahāvīra; denn auch Mahāvīra hat sich an die Allgemeinheit gewandt, hat wie Buddha eine Anzahl Jünger um sich gehabt und hat eine Ordensgemeinschaft gegründet, die immer mehr an Ausdehnung gewann, die zwar keine Missionen über die Grenzen Indiens hinaussandte, aber doch in Indien selber bis auf die Gegenwart lebenskräftig geblieben ist. Also Mahāvīra war nicht das, was unter einem Pratyekabuddha verstanden wurde; vielmehr galten als Pratyeka-Buddha's nur die wirklich für sich lebenden Weisen, die keine Lehre verkündeten, keinen Anhang sammelten, keine Schule bildeten, — Leute, die auch keiner Schule angehörten, sondern die von sich aus durch ein eigenes Erlebnis, nicht durch eine Bekehrung auf weltflüchtige Gedanken gekommen waren und sich nun einem asketischen Leben widmeten. Ja, aber obschon also Mahāvīra höher als ein Pratyeka-Buddha eingeschätzt war, hatte er doch mit dem Wesen eines solchen das gemein, daß er sich recht sehr mit sich selbst beschäftigte und auch seinen Anhängern dieses Für-sich-sein zur Pflicht machte. Er stand also sozusagen auf der Linie zwischen einem Buddha und einem Pratyeka-Buddha. Er war eine zurückhaltende, Buddha eine offene Natur. Mahāvīra mied den Umgang mit Menschen, Buddha pflegte ihn. Dieser Gegensatz kommt teils darin zum Ausdruck, daß Buddha mit den Seinigen gelegentlich sich zu einer Mahlzeit einladen ließ, was Mahāvīra als ein unerhörtes Paktieren mit dem Weltleben empfand. Teils aber und bedeutsamer zeigt sich jener Gegensatz darin, daß Buddha auf seinen Wanderungen den und jenen ansprach und mit gewandtem Eingehen auf seine Lebensansichten und Lebensgewohnheiten in allgemein- erzieherischem und erhebendem Sinne auf ihn einwirkte. Auf eine solche Tätigkeit allgemeinster Seelsorge hätte

der Asket Mahāvīra bei seiner Menschenscheu nie verfallen können; es kam nicht vor, daß er Jemanden aufsuchte, um ihn geistlich zu belehren und zu beraten, und wenn allenfalls Jemand einer religiösen Unterhaltung wegen zu ihm kam, dann hat er kaum auf die Gedankengänge des Besuchers sich einzurichten gewußt, sondern einfach in starrer Darlegung seiner eigenen Lehren eine strenge Antwort erteilt.

Buddha's eigene Art in diesen Dingen tritt aus zahlreichen Erzählungen hervor, die über ihn berichtet werden. Ich greife diejenige heraus, die den Titel ‚Schakal-Unterweisung' führt. Gemeint ist die Unterweisung eines Mannes namens ‚Schakal', eines Mannes, der bei uns, weil die Inder dem Schakal die Rolle unseres Fuchses zuteilen, den Namen ‚Fuchs' geführt haben würde. Dieser Mann war übrigens ein Hausbesitzer, also nach unserm Sprachgebrauch genau genommen nicht einfach ‚ein Mann namens Fuchs', sondern ‚ein Herr Fuchs'. Doch tut der Name hier nichts zur Sache; es muß nur davon gesprochen werden, weil unsere Erzählung nach ihm benannt ist. Unser Hausbesitzer war in brahmanischen Anschauungen und Gewohnheiten aufgewachsen, wo die alte Naturverehrung unter Anderm in der Weise fortlebte, daß manche Leute nach den verschiedenen Himmelsrichtungen eine Andacht, die der ganzen Natur gelten sollte, verrichteten: teils machten sie dabei eine bloße Verbeugung, teils sprachen sie zugleich eine bezügliche Formel, teils brachten sie nach den einzelnen Richtungen hin eine kleine Wasserspende dar; Leute der dritten Art werden im Jaina-Kanon unter dem Namen *Disā-pokkhiya* öfter erwähnt. Unser Hausbesitzer pflegte die erste Art der Naturverehrung: mit gelöstem Haar und nassem Gewand (mit diesem Gewand vielleicht an die Wasserspende erinnernd) verbeugte er sich in der Morgenfrühe mit gefalteten Händen zunächst viermal gen Osten, dann gen Süden, gen Westen, gen Norden, endlich neigte er ebenso sein Haupt viermal dem Zenith und viermal dem Nadir zu. So rechnen die Inder von alters her im Allgemeinen mit sechs oder auch mit zehn Himmelsrichtungen, indem zu unsern vier oder acht Richtungen immer noch Oben und Unten hinzukommt. Als Buddha an dem Hause unseres Naturanbeters, wie er eben seine Morgenandacht verrichtete, vorbeikam, da trat er zu ihm und fragte ihn, warum er diese Zeremonie vollziehe.

„Ich vollziehe sie — antwortete er —, weil mein Vater mich so gelehrt hat und weil ich die Weisung meines Vaters ehre und hochhalte.“ Buddha wußte, daß mit solchem Naturkultus sich zugleich die Vorstellung verbinde, es könne dadurch Unheil, das von der Natur drohe, abgewandt werden, und so sagte er, der beste Schutz im menschlichen Dasein werde erreicht durch Verrichtungen, die sechs ganz andere Ziele als die Himmelsrichtungen ins Auge fassen. Die sechs besseren Ziele seien die Eltern anstelle des Ostens, die Lehrer anstelle des Südens, Frau und Kinder anstelle des Westens, Freunde und Verwandte anstelle des Nordens, Mönche und Brahmanen d. h. die Geistlichen anstelle des Zeniths und das Hausgesinde anstelle des Nadirs. So weiß Buddha auf die Vorstellungen des in altväterischer Naturreligion befangenen Hausbesitzers einzugehen und weiß sie im Sinne seiner eigenen Menschheitsreligion umzudeuten. Ja, er führt, wie unsere Erzählung weiter schildert, die Umdeutung vollständig durch und gründet auf die sechs neuen Ziele eine ganze Pflichtenlehre. Dabei fügt er noch den neuen Gedanken der Gegenseitigkeit bei:

nicht bloß seien die Kinder ihren Eltern verpflichtet,
sondern auch die Eltern ihren Kindern,
nicht bloß die Schüler den Lehrern,
sondern auch die Lehrer den Schülern,
nicht bloß der Mann der Frau,
sondern auch die Frau dem Manne,
nicht bloß der Mann den Freunden,
sondern auch die Freunde dem Manne,
nicht bloß die Herren den Dienern,
sondern auch die Diener den Herren,
nicht bloß die Weltlichen den Geistlichen,
sondern auch die Geistlichen den Weltlichen.

Und jedes der sechs Doppelziele, die sich so ergeben, wird sodann von Buddha — in lehrhafter Gleichmäßigkeit, die dem Gedächtnis und dem Verständnis zu Hülfe kommen will — fünffach gegliedert, womit ein recht übersichtliches System von sechs-

mal zehn Pflichten hergestellt und gewonnen ist. Probeweise sei hier nur die erste Dekade von Pflichten mitgeteilt:

Die Eltern müssen ihre Kinder

1. zurückhalten vom Bösen,
2. anleiten zum Guten,
3. unterrichten lassen,
4. verheiraten,
5. ihnen ein Erbe hinterlassen.

Das Kind soll daher denken

6. ich werde sie unterstützen, die mich unterstützt haben,
7. ich werde den Familienpflichten, die auf mir ruhen, genügen,
8. ich werde das Eigentum der Eltern bewahren,
9. ich werde mich selbst würdig beweisen, ihr Erbe zu werden,
10. wenn sie hingeschieden sind, werde ich ihr Gedächtnis ehren.

Es ist also in der Hauptsache eine Laienmoral, die in unserer Erzählung verkündet wird, eine Moral für Leute weltlichen Standes. Dagegen wäre der edle achtteilige Pfad, von dem wir gesprochen haben, als eine allgemeine Moral zu bezeichnen, als eine Moral, die gleichmäßig auf Mönche wie auf Laien anwendbar ist. Der Geist aber ist beidenorts derselbe; auch in der neuen Klassifikation spüren wir wieder den Hauch des Wortes Samyak ‚recht, richtig, gut‘: sie will, daß die menschlichen Beziehungen in gegenseitiger Rücksichtnahme richtig, ordentlich, normal seien.

4. Schonung und Mitleid

Wir kamen auf die mitgeteilte Erzählung und die in ihr enthaltene Pflichtenlehre zu sprechen, indem wir den Gegensatz verfolgten, der zwischen den beiden großen Persönlichkeiten Mahā-

vīra und Buddha bestand. Beim einen fanden wir Askese d. h. ‚die Abtötung des Fleisches', beim andern das Samyak d. h. ‚die rechte Art, die Musterhaftigkeit', beim einen Selbstzähmung, beim andern Selbstaufopferung, beim einen Zurückhaltung und Menschenscheu, beim andern Offenheit und Menschenfreundlichkeit. Wir können bei jedem der Beiden noch ein Letztes finden, das seinen Charakter vollends beleuchtet. Von Mahāvīra wird immer und immer wieder als oberstes Gebot die *a-hiṃsā* ‚das Nichtverletzen lebender Wesen' gefordert. Sein Verhältnis zur Welt der Geschöpfe, zu Mensch und Tier, gipfelt so im Begriff der Schonung, der Rücksichtnahme. Dagegen läßt sich der Grundzug von Buddha's Wesen in der seine Selbstaufopferung bedingenden Eigenschaft, in Mitleid oder Teilnahme, erfassen. Diese Ausdrücke greifen an die Wurzel der beiden Religionssysteme; in ihnen kommt der eigentliche Fortschritt, den Buddha über Mahāvīra hinaus getan hat, zur lebendigsten Ausprägung: anstelle von Schonung oder Rücksicht erscheint bei ihm Teilnahme oder Mitleid. Mit dem Herausheben dieser Begriffe gewinnen wir auch das richtige Verhältnis, in dem unsere beiden indischen Religionen zum Christentum stehen. Im Christentum ist ein abermaliger Fortschritt zu erkennen; da heißt das Oberste nicht Mitleid oder Teilnahme, sondern Liebe.

Die Ideen der Schonung und des Mitleids sind nun in den beiden indischen Religionssystemen tief verankert, und wir wollen jetzt auch dieser Verankerung nachgehen.

‚Du sollst nicht töten' war natürlich in Indien von alter Zeit her ein oberstes Gebot. Aber erst mit der Herausbildung pantheistischer Gedanken und mit dem Aufkommen der Seelenwanderungsphantasien ergab es sich, daß das Gebot sich allmählich dahin erweiterte, daß auch die Tötung von Tieren für unrecht empfunden wurde, hatten doch die Tiere Teil an der Allbeseelung und mochten doch in ihnen Menschenseelen verkörpert sein. Zwar die Tötung von Opfertieren war durch die altüberlieferte Religionsübung des Brahmanentums geheiligt, aber selbst dieses im Dienste der Götter vollzogene Tun ward mehr und mehr als Untat empfunden und hat einerseits die allgemeine Ehrfurcht vor der brahmanischen Religion untergraben, andererseits sie selbst da und dort zu Milderungen der Opferpflicht, zur Ersetzung von Tieropfern durch

Naturalienopfer veranlaßt. Bei Mahāvīra und Buddha erscheint nun selbstverständlich unser Gebot an erster Stelle in der Reihe ihrer Gebote, und ebenso selbstverständlich erscheint es da in der verschärften Form, die auch das Leben der Tiere durchaus geschont wissen will. Und genau so erscheint das Gebot auch bereits bei einem früheren Hauptvertreter der mönchischen Lebensweise, den wir hier vorübergehend in den Kreis unserer Betrachtung hereinziehen wollen. Dieser frühere Gründer einer Mönchsgenossenschaft hieß Pārśva, und seine Anhänger nannte man darnach ‚Pārśva-Abkömmlinge' (*Pārśvâpatyīyāḥ*). Es scheint, daß dieser Pārśva schon, als Mahāvīra auftrat, verstorben war; aber sein Orden bestand noch, vermischte sich indessen wohl bald mit Mahāvīra's eigener Anhängerschaft. Mahāvīra selbst betrachtete sich nämlich als denjenigen, der in die Fußstapfen Pārśva's getreten war und der dessen Lehre weiter ausbildete und vervollkommnete. Gerade in der Festsetzung der Gebote knüpfte er an ihn an und ging er über ihn hinaus. Pārśva hatte deren vier aufgestellt, Mahāvīra fügte ein fünftes Gebot hinzu, und auch Buddha forderte von den Seinigen die Befolgung von fünf Geboten. Im Einzelnen aber zeigen sich da gewisse Unterschiede.

Pārśva's vier Gebote waren:

1. *savvāo pāṇâivāyāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jeder Tötung von Lebewesen',
2. *savvāo muṣā-vāyāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jeder lügnerischen Rede',
3. *savvāo adinn'ādāṇāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jedem Nehmen von Dingen, die einem nicht gegeben werden',
4. *savvāo bahiddhā-dāṇāo vēramaṇaṃ* ‚das Ablassen von jedem äußerlichen Geben' (was Besitzlosigkeit voraussetzt).

‚Das äußerliche Geben' (*bahiddhā-dāṇa*) ist anscheinend ein decenter Ausdruck für die ‚Paarung' (das Abgeben von Samen), während gleichzeitig ‚das Ablassen von äußerlichem Geben', in allgemeinem Sinne verstanden, Besitzlosigkeit voraussetzen würde. So entspräche das vierte Gebot Pārśva's eigentlich nicht bloß dem vierten, sondern auch

dem fünften Gebote Mahāvīra's. Das ist in der Tat die Meinung der jinistischen Tradition. — Die ganze Liste von Pārśva's Geboten hieß der *cāuj-jāma* (skt. *catur-yāma*, wofür die Brahmanen *catur-niyama* gesagt haben würden). Buddha oder wenigstens die buddhistische Überlieferung, wie sie im Sāmaññaphala-sutta vorliegt, ist der Meinung, Mahāvīra sei bei Pārśva's *cāuj-jāma* (in buddhistischer Sprache *cātu-yāma*) stehen geblieben; das trifft wohl selbst für Mahāvīra's jüngere Jahre nicht zu, weil jede bezügliche Äußerung im Jaina-Kanon fehlt.

Die Liste Mahāvīra's lautet:

1. *savvāo pāṇâivāyāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jeder Tötung von Lebewesen',
2. *savvāo musā-vāyāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jeder lügnerischen Rede',
3. *savvāo adatt'ādāṇāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jedem Nehmen von Dingen, die einem nicht gegeben werden',
4. *savvāo mēhuṇāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jeder Paarung',
5. *savvāo pariggahāo vēramaṇe* ‚das Ablassen von jedem Besitz'.

Buddha's fünf Gebote sind:

1. *pāṇâtipātā vēramaṇī* ‚das Ablassen vom Töten von Lebewesen"
2. *adinn'ādānā vēramaṇī* ‚das Ablassen vom Nehmen von Dingen, die einem nicht gegeben werden',
3. *abrahmacariyā vēramaṇī* ‚das Ablassen von Unkeuschheit',
4. *musā-vādā vēramaṇī* ‚das Ablassen von lügnerischer Rede',
5. *surā-mēraya-majja pamādaṭṭhānā vēramaṇī* ‚das Ablassen von Getränken, die den Leichtsinn und die Unzurechnungsfähigkeit befördern.'

Nicht bloß die Originalausdrücke der vorstehenden Listen werden fast jeden Leser fremdartig anmuten, sondern auch deren Übersetzung. Dieses unpersönliche ‚Ablassen' von diesem und jenem wird ihm matt und pedantisch, wenn nicht gar langweilig vorkom-

men. Wir sind eben alle vom Judentum und Christentum her an eine kräftigere, ich möchte sagen an eine jugendlichere Formulierung der Gebote gewöhnt. In eindringlichster Anrede heißt es da ‚du sollst nicht töten‘ oder ‚du sollst nicht stehlen‘ und ähnlich bei allen Geboten; und dieser alttestamentarischen Entschiedenheit in der Ausdrucksweise entspricht es durchaus — ja sie steigert sich noch, wie auch die Gebote selber sich steigern —, wenn Christus beifügt „eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, ist vom Bösen“ oder wenn er erklärt: euch ist gesagt worden, ihr sollt nicht ehebrechen, ich aber sage euch, wer ein Weib auch nur ansieht, daß er ihrer begehre, der hat schon im Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Ja, es ist nicht zu leugnen, wir kommen hier an einen Punkt, wo die Religionsstifter Indiens, so hervorragend sie persönlich sein mochten, sich recht zu ihren Ungunsten von denen des westlichen Asiens unterscheiden: lehrhaft und zugleich altersmüde klingen ihre Gebote, warnend und zugleich jugendfrisch die jüdisch-christlichen. Freilich sind einige der indischen Gebote umfassender als die jüdisch-christlichen: sie müssen umfassender sein, weil sie Mönchen auferlegt wurden. Für die weltlichen Bekenner der indischen Religionsstifter mußten Erleichterungen zugelassen werden. Beispielsweise werden bei Pārśva und Mahāvīra die Gebote im allgemeinen in der Weise für die frommen Laien modifiziert, daß von diesen nur das Ablassen von grober Tötung, von grober Lüge, von grobem Diebstahl — bei den übrigen Geboten ist die Ausdrucksweise anders — gefordert wird: in den angegebenen Fällen tritt im Original statt des Wortes *savvāo* ‚von jeder oder jedem‘ das Wort *thūlāo* ‚von grober oder grobem‘ ein.

Doch uns kommt es nun in dem Zusammenhang, von dem wir ausgingen, in Wahrheit nur auf das erste der fünf Gebote an, auf das Ablassen vom Töten lebender Wesen. In der Art nämlich, wie sich Mahāvīra und Buddha zu diesem Gebote stellen, zeigt sich uns von neuem ihre ganze Verschiedenheit. Beide zwar fordern es an erster Stelle und beziehen es gleichmäßig auf die Schonung von Tier und Mensch. Aber soweit stehen sie auf allgemein-indischem Boden. Dagegen hat Mahāvīra und er allein diesen Boden für sich und die Seinigen gleichsam zu einer besonderen Plattform erhöht, indem er das Gebot noch weit umfassender

stellt und noch weit dringlicher einschärft, als es Buddha und andere getan haben. Er erstreckt es von pantheistischen Grundvorstellungen der Allbeseelung aus auf die ganze Natur: nicht bloß die Menschen und die Tiere, sondern auch die Pflanzen und die Elemente — Wasser, Feuer, Luft und Erde — sollen möglichst unbehelligt bleiben; weder Lebendes noch Lebloses oder scheinbar Lebloses darf getötet oder verletzt oder gequält oder mißbraucht oder gestört werden. Im Besondern soll man sich vor dem Töten und Verletzen kleiner und kleinster Lebewesen dadurch hüten, daß man eine Reihe von Utensilien in Gebrauch nimmt, einen Schleier vor den Mund, eine Seihe für Flüssigkeiten, eine Bürste für den Boden und dergleichen. Äußerlich sieht es aus, als ob solche Utensilien, deren Gebrauch in Mahāvīra's Religion obligatorisch eingeführt ist, einen Schutz des Menschen, der sie mit sich führt, bezweckten, als ob sie ihn vor dem Einatmen oder Trinken von kleinen oder kaum sichtbaren Unreinlichkeiten bewahren, den Boden für ihn von solchen Unreinigkeiten säubern sollten. Allein die dogmatische Begründung der verschiedenen Säuberungshandlungen ist durchaus nicht der Selbstschutz, sondern der Schutz der minimalen Kreaturen, die man ohne die Verwendung der Utensilien gefährden könnte. Also das Gebot des Ablassens von jeder Tötung erfährt da die denkbar höchste Steigerung, es wird zu einem eigentümlichen und überragenden Prinzip, es wird zu einer unerhörten Pedanterie, die in gewisser Hinsicht an die Pedanterie der Reinlichkeitsvorschriften Zarathustras erinnert, welche aber dogmatisch ganz anders motiviert werden.

Um gerecht zu sein müssen wir beifügen, daß solche Reinlichkeitsforderungen extremer Art und deren Erhebung zu Glaubensartikeln nicht so lächerlich ist, wie es uns vielleicht erscheinen mag. In heißen Ländern und namentlich in einem so üppigen Klima, wie es Indien hat, muß der Mensch viel mehr als bei uns auf der Hut sein vor Infektionen aller Art, die durch verdorbenes Wasser, verdorbene Speisen und dergleichen herbeigeführt werden. In Indien zum Beispiel heißt *ucchiṣṭa* ‚vom Essen übriggeblieben‘ oder *paryuṣita* ‚was über Nacht gestanden hat‘ so viel wie ‚verdorben‘ oder ‚ungenießbar‘. Und wir wissen ja alle, daß in Indien die wesentlich durch unreines Wasser sich verbreitende Cholera nie ganz ausstirbt. Was Wunder, wenn in solchen Zonen Reinlichkeitsvorschriften zu Glaubens-

artikeln werden! Nun ist es ja freilich bei Mahāvīra nicht die Reinlichkeit als gesundheit-sichernde Eigenschaft, die gefordert wird, sondern die Reinlichkeit als Insekten- und Gewürm-schonendes Postulat. Das tut aber in Wahrheit nichts zur Sache. Bei allem menschlichen Tun handelt es sich in erster Linie immer um das Tun selber, erst in zweiter Linie um die im Bewußtsein sich einstellende Begründung des Tuns. Das Tun an sich ist die Resultante aus den größtenteils im Unbewußten liegenden Bedingungen des Organismus. Das Bewußtsein ist daher mehr passiv als aktiv an diesem Tun beteiligt: es findet sich damit ab, legt es sich gedanklich zurecht und vermag es auch seinerseits, je mehr es sich entwickelt, umso entschiedener zu beeinflussen und zu regulieren. Aber Grundlage der individuellen Lebensäußerungen, Lebensgewohnheiten und Lebensziele bleibt stets das Unterbewußte, das Unwillkürliche, das Instinktive, und sehr oft deckt sich die Erklärung und die Begründung, die das Bewußtsein für all das in seinem Bereich sich vollziehende und von ihm beaufsichtigte und mitbestimmte Tun findet, durchaus nicht mit den wahren Motiven, die eben außerhalb seiner Sehweite liegen. Ganz besonders in der Religionsgeschichte müssen wir unterscheiden lernen zwischen den in den verschiedenen Anschauungen und Zielen zutage tretenden Motiven und den dogmatischen Aufstellungen, mit denen das Bewußtsein jene Motive umkleidet oder ersetzt. Also mag auch Mahāvīra sein behutsames Verhalten gegenüber kleinen und kleinsten Lebewesen als eine Forderung des Gebotes der Schonung alles Lebens auffassen und hinstellen, jenes Verhalten erwächst ihm deswegen doch im letzten Grunde aus dem elementaren Triebe der Selbsterhaltung, aus dem Triebe des Selbstschutzes gegenüber den durch Unreinlichkeit und Gleichgültigkeit dem Individuum von der Kleinwelt her drohenden Gefahren.

Aber auch wenn wir Mahāvīra's extreme Formulierung des ersten Gebotes nicht psychologisch bis in ihre verborgensten Tiefen verfolgen, — wenn wir sie einfach hinnehmen wie sie sich gibt, sie bildet auf alle Fälle einen Grundzug in Mahāvīra's Religion. Ihr widmet sich auch in dem seine Lehren, Predigten und Gleichnisse überliefernden Kanon seiner Ordensgemeinschaft das erste Kapitel des ersten Textes, das den originellen Titel ‚Waffenkunde' führt — gemeint ist „Kenntnis (und Vermeidung) von allem, was wie Waffen irgend etwas Lebendiges gefährdet".

Auch Buddha, sagten wir, fordert die Schonung aller Lebewesen. Aber er fordert sie nur in der üblichen Weise, wie andere ernste Denker in Indien sie auch gefordert haben. Bei ihm tritt nicht der Begriff der ‚Schonung', sondern der des ‚Mitleids' in den Vordergrund. Und dieser Begriff — oder sagen wir lieber diese Strebung in seinem Innern, dieses teilnehmende Empfinden und zugleich Helfenwollen — bekommt bei ihm einen dogmatischen Unterbau von eigentümlicher Ausprägung. Buddha gründet sein Mitleid auf eine neue Lehre vom Leid der Welt.

Das Weltleid als solches war für den indischen Mönch etwas Selbstverständliches — so gut wie die Pflicht der Schonung aller Lebewesen. Nur die Art, wie Buddha das Weltleid analysierte und wie er sich vom Weltleid aus orientierte, das war sein Eigentum. Die allgemeine Lehre vom Weltleid war der Ausdruck einer weltmüden Stimmung: der Gedanke an die Vergänglichkeit alles Daseins trat beherrschend ins Bewußtsein, und indem das Seelenwanderungsdogma den Einzelnen in immer neue Daseinsformen gelangen ließ, machte es die Welt für ihn gleichsam zu einem ungeheuren Gefängnis, in welchem er sich bei immer neuen Verkörperungen von Zelle zu Zelle schleppte. Dieses unabsehbare und leidvolle Wandern von Dasein zu Dasein hießen die Mönche den Saṃsāra (wörtlich den ‚Umlauf'), und das Ziel aller war, endlich aus diesem Saṃsāra befreit zu werden, durchzudringen zur Befreiung, zur Erlösung, zur Vollkommenheit, zum Erlöschen oder Verwehen, — bei uns würde es heißen zur ewigen Seligkeit. Indische Ausdrücke für dieses ferne Ziel sind *mukti*, *vimukti*, *mōkṣa*, *siddhi*, *nirvāṇa*; einzelne dieser Bezeichnungen waren beliebter bei den einen, andere bei den andern Mönchsgenossenschaften: bei Mahāvīra finden wir vorzugsweise *mokṣa* und *siddhi*, bei Buddha vorzugsweise *mōkṣa* und *nirvāṇa*. Immer ist der Begriff zunächst ein negativer, er bezeichnet eben ein zu Ende Gelangen, ein Aufhören. Aber begreiflicherweise sind immer Versuche gemacht worden, dieses überweltliche oder außerweltliche Ziel positiv auszugestalten, sich als ein ideales Dasein auszudenken, es als eine Welt der Seligen zu begreifen. Es war ein natürliches Streben der Phantasie, daß sie jenes Letzte und Höchste, das man ihr als Befreiung oder Erlösung, als ein Erlöschen oder Verwehen pries, sich vorzustellen trachtete, daß sie es auszuträumen und zu verherrlichen suchte. Wie sich

diesen jenseitigen Träumereien gegenüber Buddha und Mahāvīra verhalten haben, werden wir später sehen. Jetzt liegt uns ob, darzustellen, wie sich Buddha mit der Vorstellung abfand, die den diesseitig konkreten Vorbegriff jener Idee der Erlösung darstellt, — mit der Vorstellung vom Weltleid. Er sieht seine größte Aufgabe darin, dieses Weltleid in seiner Natur zu durchschauen und das Mittel zu finden, wie ihm zu begegnen sei. Wie eine Krankheit erscheint es ihm, — wie eine Krankheit, für die es gilt, ein Heilmittel zu finden. Und diese Erkenntnis formt sich ihm zu vier Sätzen, die er die vier edlen Wahrheiten nennt, zu Sätzen, die er nach der Überlieferung gleich schon in seiner ersten Predigt zu Benares — sozusagen als das Programm seiner Heilslehre und seiner beginnenden Wirksamkeit — verkündet hat. Es waren, wie es heißt, nur einige Mönche, an die er sich da wandte, fünf Mönche nämlich, die früher an anderm Orte mit ihm zusammen asketischen Übungen obgelegen hatten, die aber von ihm fort und nach Benares gezogen waren, als er die Askese aufgab und nun, wie sie wähnten, der Weltlust verfiel. Sie wollten, als er sie in Benares besuchte, anfänglich nichts von ihm wissen. Aber er war gekommen, um zu allererst ihnen, die doch seine einstigen Genossen im geistlichen Streben gewesen waren, die bessere Einsicht zu verkünden, zu der er sich durchgerungen hatte und die ihn nun mit der ganzen Sicherheit einer endlich gewonnenen neuen großen Überzeugung erfüllte und beseelte. Und da hat er ihnen denn zuerst — auf ihr Vorhalten hin, daß er der Weltlichkeit verfallen sei — die Lehre von seinem Mittelweg zwischen Askese und Genußsucht entwickelt, nämlich jenen achtteiligen Pfad des Samyak, von dem wir schon gesprochen haben; und sodann kam er auf die vier Wahrheiten vom Weltleid zu reden. Die erste dieser Wahrheiten beschreibt das Weltleid als solches, die zweite bestimmt seine Ursache, die dritte fordert seine Aufhebung und die vierte gibt den Pfad an, auf dem die Aufhebung zu erreichen sei. So sind es vier Leitworte, die aus den vier Leitsätzen hervortreten:

das Weltleid — *duḥkha,*
die Ursache des Weltleides — *duḥkhôtpāda,*
die Aufhebung des Weltleides — *duḥkha-nirodha,*
der Pfad (zur Aufhebung des Weltleides) — *(duḥkhanirodha-) mārga*

Mit dem vierten Leitwort mündet die ganze Deduktion ein in die Lehre vom Pfad, d. h. sie kehrt zurück zum achtteiligen Pfad des Samyak, zu diesem Pfad, auf den alles ankommt, den zu beschreiten die wahre und einzige Aufgabe aller Religiosität ist.

So weit ist der Gedankengang Buddha's einfach und durchsichtig. Die vierfache Lehre vom Weltleid bildet einfach den Unterbau — meinetwegen mögen wir sagen: den doktrinären Unterbau — für die Lehre vom musterhaften Leben, das unter dem Namen ‚Samyak' gefordert wird. Wir werden später noch einen zweiten Unterbau, einen noch doktrinäreren, der den genannten Unterbau selber wieder fundamentieren soll, kennen lernen. Für jetzt aber verweilen wir bei der Lehre vom Weltleid, wie sie in der Predigt von Benares entwickelt ist.

Die vier Leitsätze oder edlen Wahrheiten lauten da (ich schreibe nun dem Original entsprechend kurzweg ‚Leid' statt ‚Weltleid'):

I. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leid: Geburt ist Leid, Alter ist Leid, Krankheit ist Leid, Tod ist Leid, mit Unliebem vereint sein ist Leid, von Liebem getrennt sein ist Leid, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leid, unser ganzer Anhalt in der Welt ist Leid.

II. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung (d. h. von der Ursache) des Leids: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.

III. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leids: die Aufhebung jenes Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

IV. Folgendes, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Pfade zur Aufhebung des Leids: es ist der edle achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

Fast an jedes Wort dieser vierfachen Darlegung würde sich eine Betrachtung anknüpfen lassen, zum Beispiel an die Anrede —

daß Buddha die doktrinäre Begründung seiner Ṡamyak-Forderung an begrifflich-vorgebildete Mönche, nicht an die Allgemeinheit richtet — oder an das Beiwort edel — das bei Mahāvīra und Andern fehlt, aber bei Buddha eine geeignete Brücke bildet zwischen seiner vornehmen Abkunft und seiner ebenso vornehmen uns als Mittelweg bekanntgewordenen Gemäßigtheit im mönchischen Gesamtverhalten.

Doch wir dürfen uns nicht bei den einzelnen Worten aufhalten. Auf das Ganze gehen wir aus, auf die in den vier Wahrheiten entwickelte Gedankenfolge. Für Buddha wird das Leiden und gerade das Leiden zum Grundbegriff, nicht etwa — wie für viele Pratyekabuddha's — die Vergänglichkeit (anityatā), noch auch — wie für manche andere weltflüchtig gestimmte Denker — das Karman d. h. das die Wesen im Saṃsāra festhaltende Tun, die weltliche Betriebsamkeit oder Strebsamkeit. Gewiß spricht auch Buddha wie die Übrigen von der Vergänglichkeit und vom Karman. Ja das Karman ist bei ihm in gewissem Sinne innerhalb der vier edlen Wahrheiten zu finden; denn unter dem Worte ‚Durst', unter dem Weltdurst oder Lebensdurst (wir würden sagen ‚Lebenshunger') zielt er auf das Gleiche hin, was Andere unter dem Karman, von dessen Fesseln man sich zu lösen habe, verstanden haben. Und wie die Begriffe der Vergänglichkeit und der Weltbetriebsamkeit unserm Buddha bekannt sind, so auch den Andern der Begriff des Leidens, wie denn z. B. bei Mahāvīra ebenso wie bei Buddha die Erlösung unter Anderm ‚das Ende aller Leiden' genannt wird. Es handelt sich bei dieser Gleichmäßigkeit und Gemeinsamkeit der allgemein-mönchischen Vorstellungen und allgemein-mönchischen Ausdrücke für uns darum, das, was dem Einzelnen das Zentrale gewesen ist, herauszuheben, das Zentrale, um das alles Übrige sich ihm peripherisch anordnete. Und bei Buddha nun, und nur bei ihm, ist das Leiden, nicht die Vergänglichkeit oder das Karman, der Zentralbegriff. Und warum tritt gerade bei ihm das Leiden so in den Vordergrund des Denkens? Etwa weil er leidend gewesen wäre? Bewahre! Nicht eigenes Leiden hat ihn angeregt, sondern das Weltleid. Und dieses hat ihn angeregt, weil er die Welt nicht bloß mit dem Auge beobachtete und mit dem Verstand zu begreifen suchte, sondern mit dem Herzen empfand, — weil ihn das Mitleid beseelte. Der beobachtende Mönch wird sich in Klagen über die Ver-

gänglichkeit ergehen und der in indischer Abstraktion geschulte und ihr zugeneigte Mönch wird, wie es vor allen Mahāvīra getan, die Karman-Lehre ausbilden; aber der das Schicksal Aller in innerlicher Anteilnahme mitempfindende Mönch wird vor allem vom Weltleid reden.

So hebt sich uns denn Buddha aus der Welt der indischen Mönche und Denker heraus als derjenige, der allein mit den nötigen Geistesgaben das rechte Herz verband, — als derjenige, der dem Weltproblem nicht bloß erkenntnismäßig, sondern auch gefühlsmäßig nahe gekommen war, — als derjenige, der nicht nur lehren, sondern zugleich damit helfen und erretten wollte, — als derjenige, der aus innerer Sympathie mit aller Kreatur gleichsam wie ein Arzt auf die Heilung Aller ausging und der in diesem Bestreben uns wohl als ein erster Heiland der Menschheit erscheinen mag.

5. Siddhi und Nirvāṇa

Aus der ganzen Eigenart Buddha's, wie sie uns im Blick auf ihn und sein Zeitalter entgegengetreten ist, ergibt sich nun — neben manchem Andern — auch seine besondere Stellung in der Frage nach den letzten Dingen, sein Verhalten gegenüber dem, was bei uns unter den Begriff Eschatologie fällt. Wir wollen hier anhangsweise davon reden, weil wir bereits im Vorausgehenden auf das Thema gestoßen sind, es aber da haben zurückstellen müssen. Es handelt sich um das Nirvāṇa und was wir uns darunter vorstellen sollen.

Wieder wenden wir uns zuerst zu Mahāvīra und fragen, wie ihm das letzte Ziel, die Erlösung, bei ihm meist Mokṣa oder Siddhi geheißen, erschienen ist. Mahāvīra war eine merkwürdige Persönlichkeit, der wir im Bisherigen noch nicht ganz gerecht geworden sind. Wir haben nur von seiner sittlichen Strenge, von seiner Askese, von seiner Peinlichkeit in der mönchischen Lebensführung, von seinem Eigenstreben und seiner Menschenscheu gesprochen; auch haben wir flüchtig erwähnt, daß er über das den Menschen an das Weltgetriebe fesselnde Karman seine eigenen Ideen entwickelt habe. In Alledem erscheint er uns bloß als das Muster eines

Asketen. Aber er war in Wahrheit viel mehr: er war ein großer *Denker*, war vor allem im Denken ein großer *Systematiker*. Das ganze Wissen seiner Zeit hat er umspannt und mit der ihm eigenen Asketen-Energie konstruktiv ergänzt und geordnet zu einem mächtigen Lehrgebäude. Da wird uns eine *Ontologie* geboten, die das ganze Dasein auf fünf Prinzipien (dharmâstikāya ‚das Gute‘, adharmâstikāya ‚das Böse‘, ākāśâstikāya ‚der Raum‘, jīvâstikāya ‚das Leben‘, pudgalâstikāya ‚die Materie‘) zurückführt, — ferner eine *Kosmologie*, welche die Welt in etwa zwanzig *Etagen* oder *Regionen* zerlegt, deren unterste die grausigste Hölle ist, die von weitern Höllen überlagert wird, worauf nach obenhin zunächst die Regionen unserer sichtbaren Welt und dann jenseits der von den Gestirnen eingenommenen Region noch zwölf himmlische Regionen als Aufenthaltsorte von ebensovielen Götterklassen sich anschließen, — alsdann eine *Biologie*, die für die Gesamtheit der Wesen, der sichtbaren und der unsichtbaren (unter letztern die Höllenwesen, die Geister und die Götter), 24 Lebensstufen aufstellt, wobei als Vorstufen der mit fünf Sinnen ausgestatteten Wesen solche mit 4, mit 3, mit 2, ja mit bloß einem Sinn angenommen werden, — weiter eine *Psychologie*, in der die verschiedensten Äußerungen des Seelenlebens klassifiziert werden. Kurzum, Mahāvīra hat sich über alles, was den Wissensdurst seiner Zeit bewegte, seine zusammenfassenden Gedanken gemacht, hat sich außerdem auch über vieles Einzelne in erklärendem und urteilendem Sinne ausgelassen, zum Beispiel über zeitgeschichtliche Ereignisse, über gewisse warme Quellen und dergleichen. Immer ist es ein Gemisch von Wissen und Meinen, von Beobachtung und Einbildung, das uns da begegnet, aber alles mehr oder weniger verflochten in ein großes Gedankensystem von mönchischem, im besondern von asketischem Gepräge. Bezeichnend für das ungenaue und zugleich großzügige Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, das uns da entgegentritt, ist es zum Beispiel, wenn Mahāvīra lehrt — wir könnten fast sagen dekretiert —, die schwer faßbare Zahl, die das zwischen Kreisumfang und Durchmesser bestehende Verhältnis ausdrückt, — also nach unserer Ausdrucksweise ‚die Zahl π‘ — sei die *Wurzel aus 10*. Die so angegebene Größe entfernt sich ungefähr ebenso weit von der *wirklichen* Zahl π wie unsere populäre Vereinfachung $3^{1}/_{7}$, aber sie hat vor dieser den Vorzug der Tiefsinnigkeit voraus, sie mag an-

regen zur Spekulation, sie paßt in den Mund eines konstruktiven Denkers. Dabei mögen wir es auf sich beruhen lassen, ob etwa Mahāvīra selber auf die Gleichung $\pi = \sqrt{10}$ verfallen sei; jedenfalls kennen wir sie nur durch ihn und zwar aus so vielen Kreisumfang-Berechnungen, daß deutlich wird, welche Denkerfreude er an ihr gehabt hat.

So war Mahāvīra nicht bloß Mönch und Asket, sondern zugleich so etwas wie ein Naturphilosoph; er mag an die alten Naturphilosophen der Griechen, auch an Pythagoras erinnern. Jedenfalls hat er mit souveräner Bestimmtheit die gesamte Wirklichkeit zusammen mit den mönchischen Grundvorstellungen seiner Zeit — oder unter dem Gesichtswinkel dieser religiösen Vorstellungen — begrifflich geordnet zu einem halb-religiösen halb-philosophischen System, und er hat gewiß nicht bloß vielen nach dem Augenschein urteilenden Leuten imponiert durch seine asketische Strenge, sondern ebensowohl manche zur Spekulation neigende Köpfe eingenommen durch seine umfassenden und geordneten Begriffsreihen. Es läßt sich nun ohne Weiteres erwarten, daß dieser kühne Systematiker, dieser Diktator des Denkens, auch das letzte Ziel des mönchischen Lebens, die Erlösung, die ja eigentlich zur Befreiung vom ganzen Weltzusammenhang d. h. zu einem unausdenkbaren Nichts führen sollte, gedanklich fixiert und in sein System eingeordnet haben wird. In der Tat ersteht vor seinem geistigen Auge ein in fernster Höhe gelegenes Gefilde der Seligen, eine über der Welt des Saṃsāra mit ihren zwanzig Regionen — also auch noch über den zwölf Himmeln der Götter — schwebende alleroberste Region. Dahin steigen die Seelen letzten Endes empor, nachdem sie das weltliche Tun und Streben, das Karman, das ihnen wie ein Gewicht anhaftet, völlig von sich abgestreift haben. Dieses Gebiet der Seligen wird gepriesen als die überaus leichte und als die blendendweiße Region; es fehlt eben da alle Karman-Schwere — wir würden sagen alle Erdenschwere oder alle Last der Sünde — und es fehlt zugleich auch alle Unreinheit, die das Karman für die Seele bedeutet. Im selben Text, aus dem ich früher Mahāvīra's Tapas-Klassifikation ausgehoben habe, findet sich auch eine Beschreibung unserer Region der Seligen. Nur die zwölf Namen, die ihr da beigelegt werden, seien hier noch mitgeteilt. Sie heißt:

die Leichte — *īsī*,
die Leichtgewichtige (d. h. die Gewichtlose) — *īsī-pabbhārā*,
die Feine — *taṇū*,
die Überausfeine — *taṇutaṇū*,
die Vollkommenheit — *siddhi*,
die Heimat der Vollkommenen — *siddh'ālaya*,
die Erlösung — *mutti*,
die Heimat der Erlösten — *mutt'ālaya*,
die Zinne der Welt — *loy'agga*,
die Warte auf der Zinne der Welt — *loy'agga-thūbhiyā*,
das Erwachen auf der Zinne der Welt — *loy'agga-paḍibujjhaṇā*,
aller Lebewesen Segenspenderin — *savva-pāṇa-bhūya-jīva-satta-suh'āvahā*.

Also über allen Himmeln liegt sie — nach Mahāvīra, die Heimat der Seligen, über allen Himmeln ist Ruh', da ist Frieden, da ist Erlösung, da ist selige Unbeschwertheit, selige Reinheit. Hören wir nun, was Buddha geantwortet hat, als man ihn nach der Erlösung, nach dem Nirvāṇa, fragte. Man bat ihn dann und wann um eine Belehrung über dieses letzte Ziel, und auch an seine Jünger und Jüngerinnen richteten Fernerstehende zuweilen eine entsprechende Frage. Und nicht bloß direkt nach der Erlösung wurde gefragt; sondern es gab auch welche, die wissen wollten, wie es hinsichtlich der Erlösung mit Buddha selber stünde, ob er, wenn dem leidvollen Weltzusammenhang entrückt, fortlebe oder ob er jenseits des Todes nicht fortlebe. Und mit solchen Fragen nach der Erlösung oder nach Buddha's Erlösung verbanden sich weitere letzte Fragen: man wünschte etwa Offenbarungen zu erhalten, ob das Weltganze ewig oder nicht ewig, ob es unendlich oder endlich sei oder ob es unabhängig vom Leibe eine Seele oder ein Selbst oder eine Lebenskraft gebe oder nicht. Kurzum, was wir das metaphysische Bedürfnis heißen, das Verlangen nach letzten Vorstellungen, die verhüten sollen, daß unser in die Ferne und in die Tiefe gerichtetes Denken sich im Unbestimmten verliere, die dieses weite Denken vielmehr abzuschließen und abzurunden berufen sind, — dieses metaphysische Bedürfnis war zu Buddha's Zeit und in Buddha's Gemeinde so rege wie es immer und überall gewesen ist. Und daß auch unter Buddha's

Zeitgenossen Geister da waren, die dem Bedürfnis lebhaft entsprachen, sahen wir an Mahāvīra, der als souveräner Metaphysiker Antworten aus dem Vollen erteilte, aus einem Gedankensystem heraus, wo alle Probleme der Zeit ihre Beachtung fanden und ihre Lösung erhielten. Im Besondern auf die Endlichkeit der Welt und dergleichen hatte sich schon Pārśva festgelegt, wie wir aus dem fünften Aṅga des Jaina-Kanons erfahren. Aber Buddha war von anderer Art, von wirklich ganz anderer Art. Man kann nicht sagen, daß er den metaphysischen Zug nicht verspürt habe. Nur so viel ist richtig: sein Sinnen und Trachten galt vor allem der Welt mit ihrem Leid, es galt der sittlichen Arbeit, es galt dem musterhaften Leben, dem achtfachen Pfade zum Besten Aller. Und mit diesem eigentlichen sichtbaren Ziel vor Augen hat er das unsichtbare Ziel auf sich beruhen lassen, hat ein Vordringen an die Grenzen des Denkens mit Bewußtsein gescheut und gemieden; er sah in diesem Wissenwollen von Dingen, die nicht gewußt werden können und sich nicht aussprechen lassen, eine doppelte Gefahr, die Gefahr der Ablenkung von der wahren Lebensaufgabe und die Gefahr der Uneinigkeit, weil doch die verschiedenen Metaphysiker im Verfechten ihrer Anschauungen unter einander in Rechthaberei und Streit verfielen.

Buddha's Zurückhaltung gegenüber der Frage nach dem Nirvāṇa wie überhaupt gegenüber den letzten Problemen der Erkenntnis kommt in verschiedenen Erzählungen und Äußerungen deutlich und klar zum Ausdruck. Einmal, heißt es, machte ihm einer seiner Anhänger, der Mönch Mālunkyā-putta, Vorhaltungen wegen seines Schweigens auf wichtigste und tiefste Fragen. Er vermisse Erklärungen darüber, ob die Welt ewig oder unewig sei, ob sie unendlich oder endlich sei, ob der Erlöste, im Besondern Buddha, nach dem Tode fortlebe oder ob er nach dem Tode nicht fortlebe. Hierauf entgegnete Buddha — ich folge hier in Manchem Oldenberg's schöner Übersetzung —:

> Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mālunkyā-putta? Habe ich gesagt: Komm, Mālunkyā-putta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob die Welt begrenzt oder unendlich sei, ob die Lebenskraft oder der Lebensgeist mit dem Leibe identisch oder von ihm

verschieden sei, ob der Erlöste nach dem Tode fortlebe oder nicht fortlebe, ob er nach dem Tode zugleich fortlebe und nicht fortlebe (d. h. nur in gewissem Sinne fortlebe) oder ob er weder fortlebe noch nicht fortlebe (d. h. ob über das Fortleben gar nichts auszusagen sei)? — „Das hast du nicht gesagt, Herr."

Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: Ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob die Welt begrenzt oder unendlich sei, usw.? — Auch dies muß Mālunkyā-putta verneinen.

Nun spricht Buddha weiter:

Ein Mann wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaiśya oder ein Śūdra ist" — oder wenn er sagte „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wie der Mann heißt, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgroß ist, und wie die Waffe aussieht, mit der er mich getroffen hat" — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.

Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich sei, ob der Heilige nach dem Tode fortlebe oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung führt. Was zum Frieden und zur Erleuchtung führt, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Ursache des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die Wahrheit vom Pfade zur Aufhebung des Leidens. Deshalb, Mālunkyāputta, was von mir nicht offenbart ist, das laß unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das laß offenbart sein.

Was aus diesen Worten Buddha's spricht, ist ein großer Verzicht, eine große Ruhe, ein großer Wirklichkeitssinn, eine große Kon-

zentration, ein großer Glaube. Verzichtet soll werden auf bestimmte Lehren über das Unerforschliche, und in dieser Beschränkung soll man seine Ruhe finden. An das Erkennbare müssen wir uns halten und an die daraus sich ableitende Lebensnorm, die unter dem Worte ‚Samyak' begriffen wird. Dieser Lebensnorm zu genügen ist das Einzige, was nottut, das Einzige, was zur Erlösung führt, was ein gutes Ende verbürgt. Und das vollendete Vertrauen in die so auf die Lebensnorm sich beschränkende, in ihr sich zusammenfassende und sich abrundende Religiosität, das ist der Glaube Buddha's, das sollte der Glaube seiner Jünger sein.

Durch dieses ganze Verhalten Buddha's werden wir erinnert an das Wort „in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister". Kein Zweifel, daß unser Meister im Innern manche Gedankengänge verfolgt hatte, ehe er zu seiner Beschränkung durchdrang, hatte er sich doch auch aus der Askese schwer herausringen müssen. Buddha selber spricht von der geschilderten Beschränkung, die er sich auferlegt habe, in recht anschaulicher Weise.

> Zu einer Zeit — so lautet Oldenberg's Wiedergabe der Stelle — weilte der Erhabene zu Kosambī im Siṃsapā-Walde. Und der Erhabene nahm wenige Siṃsapā-Blätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Siṃsapā-Blätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die andern Blätter droben im Siṃsapā-Walde? — „Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Siṃsapā-Walde." — So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāṇa führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Ursache des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch ver-

kündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Pfad zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet.

Die große Selbstbeschränkung Buddha's, wie wir sie entwickelt haben, müssen wir nun selber noch etwas beschränken, müssen nämlich feststellen, daß immerhin Buddha viele Vorstellungen, die über die Summe des Erkennbaren hinausgehen, gelten ließ und seinerseits verwertete oder variierte. Es sind dies die in Indien zu seiner Zeit über jenseitige Dinge allgemein verbreiteten Vorstellungen von der Seelenwanderung, von Himmelsregionen und Höllenregionen samt ihren Bewohnern, vom Obergott Indra und dem Weltenvater Brahman, von Gespenstern, von guten und bösen Geisterwesen aller Art, die nach dem Volksglauben neben den wirklichen Wesen die Erde und den Luftraum bevölkern. All das gehörte sozusagen zum eisernen Vorstellungenbestand von Buddha's Zeitalter. Zugleich waren es aber auch Vorstellungen, die in moralisierendem Sinne sich verwenden ließen zur Steigerung der Antriebe nach dem Guten hin und der Warnungen vor dem Bösen. Und in diesem Sinne durchziehen diese Vorstellungen die Gedankenwelt Buddha's so gut wie die von Mahāvīra und von andern Lehrern der Zeit. Also Buddha hat sich durch seine Ablehnung, über das Nirvāṇa Bestimmtes auszusagen, nicht etwa als ein kritischer Denker dokumentiert, sondern einfach als ein Geist, der in metaphysischen Fragen sich receptiv verhielt, nicht wie Mahāvīra konstruktiv vorging, — als ein Geist, der vor allem auf die richtige Läuterung des Lebens und auf das, was dieser dienen konnte, — sagen wir ‚auf eine edle Moralität' — bedacht war. Gewiß hätten diesem seinem Ideal auch geeignete Lehren über das Nirvāṇa förderlich sein können; noch weit eher als die populären Welten der Götter hätte eine Welt der Seligen das fromme Gemüt moralisch festigen können. Allein ganz frei von sich aus über ein solch letztes Lebensziel bestimmte Gedanken zu entwickeln und in heiliger Überzeugung als Offenbarungen zu empfinden und zu verkünden, dazu war Buddha nicht veranlagt. Hier war der Punkt, wo die überlieferte Metaphysik ihm etwas bot, das er nicht annehmen oder einfach variieren konnte und wo deshalb bei ihm eine Lücke erscheint. Überliefert war, samt den Lehren über Seelenwanderung, über Götter und Höllen und dergleichen, eine pantheistische

Erlösungslehre, die den *ātman*, den Einzelgeist, in den *param'ātman*, den Weltgeist, verwehen sah, die das Einzelwesen ins All, ins Brahman, ins Heilige zurückführte, es in diesem ewigen All, aus dem heraus es in die zeitlichen Daseinsformen getreten war, den endlichen Frieden und die selige Ruhe finden ließ. Das Nirvāṇa etwa in solchem Sinne zu begreifen, war unserm Buddha verwehrt, da er mit den meisten Mönchen die brahmanische Voraussetzung jener Lehre, den Pantheismus, wie er aus dem Veda hervorgewachsen war, nicht teilte. Er war zu sehr vom Leid des Daseins überzeugt, sah zu sehr in der Welt den bloßen Saṃsāra, um in der Tiefe einen erhabenen Urgrund, ein höchstes Brahman, zu erkennen, wohin der Erlöste würde zurückkehren können. Unsern religiösen Neuerern mit Buddha an der Spitze fehlte eben ein rechter Zusammenhang mit der altindischen Vorzeit: schon weil sie nicht-brahmanischer Herkunft waren, konnte in ihnen der Veda, die Poesie eines geistig-jugendlicheren Geschlechtes, nicht mehr nachwirken als Stimmungsunterlage für pantheistisches Sinnen und einen entsprechenden Erlösungstraum. In ihnen war Indien neu und zugleich alt geworden, und da gab es, wenn nach Erlösung gefragt wurde, bloß noch irgendetwas Neues wie bei Mahāvīra — oder aber Schweigen wie bei Buddha. (Schluß folgt)

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten

von
F. I. Schtscherbazkoj
Aus dem Russischen übersetzt von
O. Strauß.

(Fortsetzung von Nummer 1/3)

Andrerseits gehören einige der von ihm angeführten Anschauungen in eine ältere Epoche und waren nur in Gebrauch bei den Yogācāras wie z. B. die Anschauung, daß das Subjekt aus dem Strom getrennter Bewußtseinsmomente besteht.[24]) Diese Anschauung findet sich auch bei den Mādhyamikas und sogar noch früher. Śaṃkara selbst erwähnt bei dieser Gelegenheit, daß die Theorie von den einzelnen Momenten, aus denen alles Seiende besteht, allen Buddhisten realistischer wie idealistischer Richtung gemeinsam sei. Es ist nichts Wunderbares darin, daß einige der älteren Theorien bei den Yogācāras im Gebrauch waren. Aber in Bādarāyaṇas Sūtras selbst sind keine direkten Anspielungen auf irgendeine Lehre, die direkt mit dem Namen Dignāgas und Dharmakīrtis verbunden ist, und alle seine Einwendungen sind wahrscheinlich nur gegen jene Art des buddhistischen Idealismus gerichtet, der in Vasubandhus Werk aufgestellt ist.

Wie dem auch sei, es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Bādarāyaṇas Sūtras Erwähnung und hinreichend detaillierte Widerlegung jener buddhistischen Lehre enthalten, die im 5. Jahrhundert n. Chr. geschaffen wurde. Bedeutet das, daß Bādarāyaṇas Sutren, die bis jetzt von allen in eine sehr alte Epoche gesetzt wurden, ganz und gar erst im 5. Jahrhundert n. Chr. geschrieben sind? Das kann man freilich nicht behaupten. Möglich ist es, daß an diesem Werke Umarbeitungen und Ergänzungen vorgenommen wurden und daß einige seiner Teile älteren Ursprungs sind als andre. Insbesondere die polemischen Stellen konnten leicht von späteren Interpolatoren unter dem Einfluß von Forderungen und Tendenzen ihrer Zeit eingeschaltet werden.

Allein es gibt ein Faktum, das offenbar einer späteren Abfassung der Sūtras Bādarāyaṇas widerspricht und sie einer viel älteren

Epoche zuzuweisen zwingt. In der Bhagavadgītā (13, 4) finden wir eine Erwähnung und sogar einen direkten Verweis auf Brahmasūtras, deren Autoren der Annahme nach in einer sehr entfernten Epoche lebten, da ihre Namen immer von dem Epitheton *ṛsi, bhagavat* d. h. „der heilige" begleitet sind, was gewöhnlich nur mit Schriftstellern einer halbvergessenen Epoche zu geschehen pflegt.[25]) Aber es kann leicht sein, daß in jener Zeit noch andre Sūtras unter jenem Namen existierten. Selbst wenn Bādarāyaṇa der wirkliche Autor jener alten, nicht auf uns gekommenen Sūtras war, so ist doch andrerseits möglich, daß unsre Sūtras ihm fälschlich zugeschrieben werden, in Wirklichkeit aber späte Werke sind, die so oder anders mit Bādarāyaṇas Schule verbunden waren. Bekanntlich zitiert sich Bādarāyaṇa in seinem Werke mehrfach selbst, woraus man schließen kann, daß das Werk nicht von ihm selbst verfaßt ist, sondern von irgendeinem vielleicht entfernten Anhänger von ihm. Schließlich ist es auch möglich, daß der Vers der Gītā, in dem der Hinweis auf die Brahmasūtras gemacht ist, nur eine späte Interpolation ist, und von solchen ist unser Mahābhārata-Text gewiß nicht freizusprechen. Jedenfalls finden wir es unmöglich, dem Zitat aus der Gītā eine entscheidende Bedeutung für die Bestimmung des Alters der Sūtras Bādarāyaṇas zuzusprechen. Die Frage des vergleichsweisen Alters der einzelnen Sūtras oder überhaupt der Ungleichartigkeit der ganzen Sammlung der Brahmasūtras zu entscheiden ist heute nicht möglich. Das entscheidende Moment müßte hier natürlich der Gesamtcharakter des ganzen Werkes sein, aber bei der algebraischen Kürze des Sūtrastils geben sie selbst gerade keine Möglichkeit, irgendwelchen bestimmten Schluß zu ziehen. Śaṃkaras Kommentar ist im 9. Jahrhundert verfaßt worden, wie wir unten sehen werden, unter zweifellosem und starkem buddhistischem Einfluß, Werke älterer Kommentatoren sind nicht auf uns gekommen. Rāmānuja stützt sich offenbar auf einen überlieferten Kommentar, der älter als Śaṃkara ist, aber er selbst lebte im 14. Jahrhundert. Nach der allgemein üblichen Anschauung aber sind die Sūtras des Bādarāyaṇa in ihrer traditionellen Auffassung ein tief durchdachtes, im Ganzen und in den Teilen folgerichtiges System, das Werk eines Geistes, der sich bemühte, aus dem chaotischen freien Grübeln der Upaniṣads ein harmonisches System zu schaffen. Deshalb verdient die Annahme der Gleichartigkeit

der Abfassung der Brahmasūtras mehr Glaubwürdigkeit. Nachdem wir zweifellos bewiesen haben, daß ein Teil dieses Werks nicht früher als das 5. Jahrhundert n. Chr. sein kann, können wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch das ganze damals entstand.

Die Sūtras der Mīmāṃsā, die dem Jaimini zugeschrieben werden, verweisen recht oft auf Bādarāyaṇa, wie übrigens auch Bādarāyaṇa auf Jaimini verweist, woraus folgt, entweder daß ihre Autoren Zeitgenossen waren oder was das Wahrscheinlichste ist, daß weder dieser noch jener wirklich die Autoren der ihnen zugeschriebenen Werke sind, sondern nur die Stifter der philosophischen Schulen, deren Doktrinen in einer späteren Epoche von ihren Nachfolgern aufgezeichnet und ihnen dann zugeschrieben wurden.

Jaiminis Sūtras enthalten weder direkte Widerlegungen der buddhistischen Lehre noch Hinweise auf sie. Wenn man den Kommentaren glauben darf, ist diese Polemik versteckt in ihnen enthalten. So wenn Jaimini in Sūtra 1, 1, 4 von der Unzureichendheit der Wahrnehmung und andrer Erkenntnisquellen für die Bestimmung religiöser Pflicht spricht, hat er sozusagen auch die buddhistische Auffassung von den Erkenntnisquellen im Auge.[26]) Wenn Jaimini im folgenden Sūtra davon spricht, daß die Verbindung des Wortes mit dem Sinn transzendent (über die Erfahrung hinausgehend) ist, so denkt er natürlich an die, welche diesen Zusammenhang leugneten und gleichzeitig damit auch den göttlichen Ursprung der hl. Schrift; unter diesen Leugnern aber stehen an erster Stelle die Buddhisten. Aber aus Jaiminis Worten ist nicht ersichtlich, ob er die Buddhisten im allgemeinen im Auge hat oder die späteren Buddhisten, die buddhistischen Logiker. Die letzteren schlossen das „Wort“ von der Zahl der Quellen richtiger Erkenntnis aus und rechneten die mittelst des Wortes empfangene Erkenntnis zum Schluß, wovon weiter unten die Rede sein wird. Nach Ansicht der Kommentatoren[27]) ist auch an diese buddhistische Theorie in dem Sūtra gedacht. Dies ist wahrscheinlich, weil die alten Buddhisten keine besondern Theorien über den Zusammenhang des Wortes mit seiner Bedeutung hatten; wenigstens sind solche bis heute nicht bekannt geworden. Wenn daher Jaimini in dem zitierten Sūtra auf die Buddhisten zielte, meinte er wahrscheinlich die spätere Theorie der buddhistischen Logiker. Aber es gibt einen für sehr alt gehaltenen, einem

gewissen Śabarasvāmin zugeschriebenen Kommentar zu diesen Sutren, und darin finden wir eine Widerlegung der Buddhisten realistischer wie idealistischer Richtung, wobei er die bekannte Thesis der Yogācāras zitiert, daß sich alle Vorstellungen ihrem Wesen nach nicht von Träumen unterscheiden. Śabarasvāmin lebte folglich nicht vor dem 5. Jahrhundert n. Chr. Aber offenbar war er nicht der älteste Kommentator der Jaiminisūtras, da er auf den älteren Kommentator Upavarṣa verweist und ihm den Titel „*bhagavat*" gibt; folglich war dieser vom Standpunkt Śabarasvāmins ein sehr alter Autor. Außerdem zitiert Jaimini sich selbst. Aus allen diesen Tatsachen kann man den Schluß ziehen, daß die Lehre der Mīmāṃsakas und Jaiminis selbst, falls er ihr Gründer war, viel älter ist als das Werk, das ihm später zugeschrieben wurde. Es ist wahrscheinlich zeitlich nahe den Sūtras Bādarāyaṇas verfaßt worden, vielleicht etwas früher.

In Hinsicht auf das vorliegende Problem befinden sich die Nyāyasūtras in derselben Lage wie die Bādarāyaṇas. Der Widerlegung des buddhistischen Idealismus sind in dem Werke Gotamas die Sūtras 26—35 des vierten Kapitels des zweiten Teils gewidmet. Als Veranlassung dazu dient die Erörterung über die Natur der Atome. Gotama stimmte der Theorie vom atomistischem Bau der Materie zu, eine Theorie, die als spezifisches Eigentum der Vaiśeṣikas gilt. Im vierten Kapitel analysiert er unter anderm verschiedene Erwägungen, die gegen diese Theorie geltend gemacht wurden, und kommt so zur Darlegung und Besprechung der Ansicht der buddhistischen Idealisten. Sūtra 4, 2, 26 legt die Meinung derer dar, die, wie Vātsyāyana sich ausdrückt[28]), meinen, daß das Sein vom Gedanken abhängt und daß Vorstellungen äußerer Objekte irrig sind. Vācaspatimiśra[29]) bestätigt, daß hier gerade die buddhistischen Idealisten (*vijñānavādin)* gemeint sind. „Da" sagt hier[30]) unser Autor „(mittels der Analyse der Erkenntnis des Teils und des Ganzen) das selbständige Sein der Atome nicht bestätigt werden kann, so existiert ein äußeres Objekt nicht, mag sein Körper von bestimmtem oder selbst kleinstem Umfang sein, alle Vorstellungen stützen sich (nicht auf ein äußeres Objekt), sondern auf ihre eigene Form, die sie objektivieren (*bāhyatayā ālambamānāḥ*) und deshalb sind sie irrig". In den folgenden vier Sūtras wird diese Ansicht widerlegt mittels Hinweis auf die Quellen unserer Erkenntnis, die zuverlässig

bestimmen, was existiert und was nicht. Deshalb kann man nicht behaupten, daß die ganze äußere Welt nicht existiert. Darauf „erwidert der Idealist“[31]) in den Sūtras 4, 2, 31 und 32:

„Die Illusion, daß wir Quellen zuverlässiger Erkenntnis (von der Außenwelt) und Objekte dieser Erkenntnis haben, ist ähnlich der Illusion von der Existenz äußerer Dinge zur Zeit des Träumens“.

Hier haben wir dasselbe Argument, das wir bei Bādarāyaṇa und bei Śabarasvāmin antreffen. Vācaspatimiśra erklärt uns, daß vom Standpunkt der buddhistischen Idealisten das zu Subjekt und Objekt verdoppelte Bewußtsein der absoluten Wirklichkeit nicht entspricht, sondern durch den Charakter unsres Denkens bedingt ist, das sich darstellt als der anfanglose Strom des Bewußtseins *(anādivāsanā)*.[32]) In den dann folgenden drei Sutren (4, 2, 33—35) wird diese buddhistische These auf nahezu dieselbe Weise wie bei Bādarāyaṇa widerlegt.

So kann auch hier nicht der geringste Zweifel sein, daß die Nyāyasūtras mit dem buddhistischen Idealismus gut bekannt sind, auf ihn verweisen und ihn widerlegen. Folglich können sie nicht irgendwie im Ganzen vor dem 5. Jahrhundert n. Chr. verfaßt worden sein. Freilich steht die Widerlegung des Idealismus im vierten Buch der Nyāyasūtras, am Ende des Werkes, wo verschiedene Ergänzungsfragen behandelt werden. Möglicherweise ist das vierte und fünfte Buch dieser Sutren später verfaßt als die übrigen Teile und stellt gleichsam eine Beilage vor. Aber es gibt auch in den andern Teilen der Sūtras des Gotama indirekte Hinweise darauf, daß er mit der Lehre der späteren Buddhisten bekannt war.

So wird die bekannte Theorie der Buddhisten über die Momentanheit alles Seienden *(kṣaṇikatvam)* in Sūtra 3, 2, 10 fg. widerlegt, aber aus den Worten dieses Sūtras geht hervor, daß er die spätere Form dieser Theorie im Auge hat, daß die Momentanheit nur den einzelnen Objekten, nicht den Vorstellungen *(vyakti)* zugeschrieben wird.[33]) Hierher gehört auch die buddhistische Theorie über die Bedeutung der Wörter, die wir schon erwähnten. Das Wort ist das Resultat des Gedankens, der ihm vorhergeht, folglich wenn das Wort irgendeinen Gedanken mitteilt, so nehmen wir im Geiste diesen Gedanken wahr, es geht ein Schluß vor sich vom Resultat, dem Worte, auf seine Ursache, den entsprechenden Gedanken. Dies

rechneten einige Schulen, darunter Nyāya, als Quelle unsrer Erkenntnis; das leugneten die Buddhisten und rechneten es zum Schluß und zwar zu dem sogenannten kausalen Schluß, wo von der Wirklichkeit des Resultats auf die Wirklichkeit seiner notwendigen Ursache geschlossen wird. Das Wort ist eine rein buddhistische Theorie, die erst aufkam, als die Buddhisten begannen, sich überhaupt intensiver mit logischen Problemen zu beschäftigen, und sie wird widerlegt in Gotamas Sūtra 2, 1, 109.[34])

Somit können wir mit großer Wahrscheinlichkeit die Abfassungszeit der Sutren Gotamas im Ganzen bestimmen und sie in dieselbe literarische Epoche setzen, in die wir die Sūtras Bādarāyaṇas gesetzt haben.

Nun zu den Vaiśeṣikasūtras. Ein direkter Hinweis auf den buddhistischen Idealismus findet sich in ihnen nicht[35]). Aber wie schon erwähnt, ist schon lange bemerkt worden, daß die Sūtras aller hauptsächlichen philosophischen Systeme derselben literarischen Epoche entstammen müssen. Einige von ihnen, wie wir schon sahen, zitieren sich gegenseitig. Andre, wenn sie einander auch nicht direkt zitieren, beweisen doch klar ihre gegenseitige Bekanntschaft, benutzen dieselben Argumente zur Widerlegung gemeinsamer Gegner, gebrauchen dieselbe Terminologie, oft ohne Erklärung des Terminus, der als aus den Sutren eines andern Systems bekannt vorausgesetzt wird. Alles das würde gewiß nicht sein, wenn zwischen diesen Werken einige Jahrhunderte oder Jahrtausende lägen. So geben Gotama (3, 2, 14—16) und Bādarāyaṇa (2, 1, 24) eine ganz gleiche, in manchen Ausdrücken sogar identische Widerlegung der buddhistischen Auffassung der Kausalverbindung, ohne, wie es ja vorkommt, die Buddhisten mit Namen zu nennen.[36]) Das Sūtra des Kaṇāda (4, 1, 45), in welchem die Theorie von der Ewigkeit der Atome verteidigt wird, hat auffallende Ähnlichkeit mit dem Sūtra Bādarāyaṇas (2, 2, 14—15), in dem diese Ewigkeit widerlegt wird, und das Sūtra (3, 2, 9) desselben Kaṇāda, in welchem behauptet wird, daß die Existenz der Seele mittels Selbstbetrachtung erkannt wird, ist so gefaßt, daß es sich gleichsam als eine Antwort auf das Sūtra (2, 2, 10—14) des Bādarāyaṇa darstellt, in dem behauptet wird, daß die Existenz der Seele nur durch das Zeugnis der hl. Schrift bewiesen werden kann. Obgleich somit keine direkten, die spätere Abfassung der Sutren Kaṇādas bezeugenden Beweise

vorliegen, so können wir nichtsdestoweniger, in Anbetracht dessen, daß solche sicheren Beweise für die Sūtras Bādarāyaṇas und Gotamas da sind, die Sūtras des Kaṇāda aber wahrscheinlich im Laufe derselben Epoche abgefaßt waren, mit einiger Wahrscheinlichkeit auch die Sutren des Kaṇāda im 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr. oder nicht lange vorher ansetzen.

Alle vorgetragenen Erwägungen führen uns zu dem Schluß, daß die Sutren der hauptsächlichen philosophischen Systeme in der Form, in der sie auf uns gekommen sind, überhaupt nicht jenem hohen Altertum angehören, dem man sie gewöhnlich zuschreibt, und auch nicht jenen halbmythischen Autoren, mit deren Namen die Tradition sie verbindet. Die philosophischen Systeme existierten lange vor der Abfasssung der Sutren, die in die Epoche des begonnenen Aufschwungs der mittelalterlichen Sanskritliteratur gehört. Die Sūtras wurden kurz nach dem Auftreten der buddhistischen Schule der Yogācāras verfaßt und den alten Autoren nur zugeschrieben, offenbar um diesen Werken größere Autorität zu verleihen. Die Zeit ihrer Abfassung ist folglich das 5. Jahrhundert n. Chr.

Die Sūtras des Sāṃkhya, die dem Kapila zugeschrieben werden, haben wir schon erwähnt. Ihre spätere Entstehung ist mit Sicherheit festgestellt; sie sind nicht vor dem sechsten Jahrhundert verfaßt und dem mythischen Kapila nur zugeschrieben.[37])

So haben wir die Abfassungszeit der Gotamasūtras bestimmt in Verbindung mit der Abfassungszeit der Sutren der andern philosophischen Hauptsysteme Indiens. Die Literaturgeschichte der Nyāyaphilosophie beginnt im 5. Jahrhundert n. Chr. und setzt sich fort bis auf unsre Tage. Es bleibt uns noch übrig, die Hauptmomente dieser Geschichte zu verfolgen. Die uns beschäftigende buddhistische Logik und Erkenntnistheorie sind gleichsam ein Teil oder eine Episode in der Geschichte des indischen Nyāyasystems im ganzen genommen. Vor, während und nach der buddhistischen Epoche gehörte und gehört diese Philosophie zum Brahmanismus. Sie widerspricht nicht jener Weltanschauung, auf der die Lebensordnung des alten Indiens und die sie regelnde hl. Schrift beruht. In der buddhistischen Epoche kommt sie in eine dienstbare Stellung zu der widersprechenden d. i. buddhistischen Weltanschauung. Zwar verliert sie diese buddhistische Tendenz in nachbuddhistischer Zeit,

aber nichtsdestoweniger hat sie Spuren des buddhistischen Einflusses versteckt bewahrt. Letzterer war so stark, daß er sogar über die Grenzen des Nyāyasystems hinausging; ihm unterlag sogar, wie wir sehen werden, das in Indien verbreitetste System des Vedānta.

Das Nyāyasystem stellt sich dar als ein Kompendium der Dialektik und Logik, ursprünglich ohne irgendeine scharfe, rein-philosophische oder religiöse Bedeutung. Formale Logik und besonders Dialektik sind ihrem Wesen nach solche Gebiete des Wissens, die es nicht unbedingt nötig haben, sich mit dieser oder jener Philosophie oder Religion zu verbinden. Wir wissen, daß sogar die buddhistische Logik des Dignāga und Dharmakīrti, die gewiß eine genügend deutliche Tendenz hat, zum Schutz der geheiligten Ideen des Buddhismus zu dienen, in dieser Beziehung Uneinigkeit unter den späteren Anhängern dieser Religion erzeugte. In Tibet gab es Sekten, die dieser Wissenschaft keine besondre religiöse Bedeutung zubilligten und sie unter die weltlichen Wissenschaften rechneten.[88]) Trotzdem wuchs und entwickelte sich das Nyāyasystem ursprünglich ausschließlich in Kreisen, die sich zur brahmanischen Religion rechneten, und wenn es auch in der Literatur Spuren davon gibt, daß zwischen seinen Anhängern und den Brahmanen keine volle Einigkeit, sondern im Gegenteil recht starker Antagonismus bestand, so sind doch die Naiyāyiks niemals bis zur Leugnung der hl. Schrift d. h. der Veden und der ganzen Ordnung, die in Indien damit verbunden ist, gelangt.[89]) Als sich daher die Buddhisten nach Bestreitung der Autorität der hl. Schrift und der ganzen brahmanischen Lebensordnung an die Ausarbeitung der Logik machten, mit dem klaren Zweck, sie zu einer Verteidigungswaffe der Gedankenfreiheit umzuarbeiten, da erhob sich von der Seite der brahmanischen Logiker ein recht lebhafter Protest, und die Logik wurde nun auch in diesem Lager zu religiösen Zwecken, wenn nicht im positiven, so doch im negativen Sinne benutzt, indem man die buddhistische Lehre mit ihrer Hülfe widerlegte. Tatsächlich ist die Epoche, in die die Tätigkeit Dignāgas und Dharmakīrtis fällt, erfüllt von der Polemik zwischen Buddhisten und brahmanischen Naiyāyiks über Fragen der Logik und aus ihnen entspringende philosophische Folgerungen.

Der Brahmane Vātsyāyana schreibt einen Kommentar zu dem

Grundwerk des ganzen Systems, den Sūtras des Gotama,[40]) ihm antwortet Dignāga mit dem Werke Pramāṇasamuccaya.[41])

Die zeitliche Entfernung zwischen Dignāga und Vātsyāyana ist wahrscheinlich nicht groß, vielleicht waren sie sogar Zeitgenossen. Zu dieser Annahme führt folgende Überlegung. Bei der Erklärung des Gotamasūtra 1, 1, 4, das von der sinnlichen Wahrnehmung handelt, sagt Vātsyāyana u. a., daß er die Existenz eines besonderen Organs des inneren Sinnes *(manas)* anerkennen will, obwohl diese Meinung von dem Gegner ausgesprochen war *(paramatam)*. Dabei verkündet er als allgemeine Regel, daß, wenn er fremde Meinungen nicht widerlegt, das bedeuten soll, daß er mit ihnen übereinstimmt *(paramatam apratiṣiddham anumatam)*. Ob man das Manas als besonderes Organ des inneren Sinnes ansehen solle oder nicht, war ein Streitpunkt zwischen den verschiedenen Schulen. Im Sāṃkhya wird es nicht zu den Sinnesorganen gezählt. In der Gītā (5, 17) wird *manas* schon als ein besonderes Organ gerechnet. Aber schwerlich kann Vātsyāyana die Gītā oder ein ihr ähnliches Produkt von heiliger Autorität unter dem Ausdruck *paramatam* d. h. Gegner verstanden haben. Dignāga aber ist bekannt für seine Theorie von der Wahrnehmung der äußeren Objekte mittels des inneren Sinnes, obwohl auch er die Tätigkeit des inneren Sinnes nicht mit der Tätigkeit der übrigen äußeren Sinne gleichsetzt.[42]) Es ist viel wahrscheinlicher, daß Vātsyāyana unter *paramatam* gerade die Buddhisten versteht und besonders Dignāga. Unter Wahrnehmung der äußeren Objekte durch den inneren Sinn versteht Dignāga den Moment, der auf eine durch irgend ein Objekt hervorgerufene Empfindung folgt; der innere Sinn — wahrscheinlich hätte Dignāga auch gesagt, daß die Zeit die Form des inneren Sinnes ist — vereinigt in unserm Bewußtsein die verschiedenen einzelnen Empfindungen. Vātsyāyana aber sagt,[43]) daß der innere Sinn in unserm Bewußtsein befestigt *(avadhārayati)*, was von den übrigen Sinnen wahrgenommen wird; wenn aber die übrigen Sinne das Objekt nicht wahrnehmen, dann kann es auch der innere Sinn nicht. Darin hört man sozusagen den Einwand gegen die falsch verstandene Theorie Dignāgas, daß, wenn man die Außendinge durch den inneren Sinn wahrnehmen könnte, auch die Blinden sehen könnten. Daß solche Einwände wirklich gemacht wurden, wissen wir aus dem Kommentar des Dharmottara.[44])

Der allgemeine Charakter aller von Vātsyāyana behandelten Fragen, von denen viele zwischen Brahmanen und Buddhisten strittig waren, ist derartig, daß zwischen seiner und Dignāgas Zeit kein großer Zwischenraum sein kann. Die von ihm behandelten buddhistischen Theorien gehören dem späteren und nicht dem älteren Buddhismus an. Ist einmal bewiesen, daß die Sūtras Gotamas nicht vor dem Auftreten des buddhistischen Idealismus d. h. nicht vor Āryāsaṅga verfaßt sein können und daß Vātsyāyana, der Kommentator der Sūtras, früher als Diṅnāga gelebt haben muß, da letzerer ihm erwidert, so ergeben sich für die Zeitbestimmung Vātsyāyanas hinreichend enge Grenzen. Er hat jedenfalls vor Āryāsanga gelebt und war aller Wahrscheinlichkeit nach Zeitgenosse Dignāgas.

In seinem Werke Pramāṇasamuccaya hat Dignāga, wie aus dem Titel selbst ersichtlich, aus allen buddhistischen Sūtras (natürlich sind die Mahāyānasūtras gemeint) all das gesammelt, was sich in ihnen auf *pramāṇa* d. h. Erkenntnisquellen oder Wahrheitsbeweise bezieht. Im Pramāṇasmuccaya unterzieht Dignāga die ganze logische Lehre der Naiyāyiks einer gründlichen Umarbeitung. Schon der Plan des Werks ist ein ganz andrer. Während in den Nyāyasūtras und dem Werk Vātsyāyanas die ganze Logik in sechzehn dialektische Hauptverfahren eingeteilt ist und die Logik, die Lehre von der Wahrnehmung, den Schlüssen usw. eigentlich nur im Vorübergehen behandelt wird, treten bei Dignāga die dialektischen Verfahren in den Hintergrund, und das Hauptaugenmerk ist auf die Lehre von der Wahrnehmung, von den Urteilen und Schlüssen gerichtet. Darum interessieren Dignāga auch wesentlich diese Teile der logischen Lehre, nicht sofern sie dialektische Verfahren sind, mit denen man, was man will, beweisen kann, sondern als die Funktionen unsrer Erkenntnis, deren Erforschung dazu dient, die Quellen und Grenzen der Erkenntnis überhaupt, die Zulänglichkeit der Erkenntnis des Wahrhaft-seienden zu beurteilen, und im Zusammenhang damit steht schließlich auch die Frage der Realität der von uns erkannten Außenwelt. Dignāga gehört zur buddhistischen Schule der Yogācāras; mit ihr verbinden ihn nicht nur religiös-philosophische Überzeugungen, sondern auch persönliche Bande; er ist ein Verwandter des Gründers dieser Schule, des Āryāsaṅga. Diese Schule predigt den reinen Idealismus und leugnet

besonders das reale Sein der unseren Vorstellungen entsprechenden Objekte in der Außenwelt. Dignāga hat, soweit wir urteilen können, diesen äußersten Idealismus etwas abgeschwächt, aber im allgemeinen blieb er auf demselben Standpunkt, wie ersichtlich aus seinen charakteristischen, mehrfach zitierten Worten:

sarvo'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūḍhena dharmadharmibhāvena na bahiḥ sadasattvam apekṣate.[46]) D. h. „All unsre Erkenntnis, sofern sie besteht aus wahren Schlüssen, entspringt durch die Kategorien der Substanz und Akzidenz (ohne die wir uns nichts vorstellen können) und sie hat nicht die geringste Beziehung zu dem wahren Sein oder Nichtsein." In diesen Worten lenkt die Bedeutung, die der Kategorie der Substanz und Akzidenz gegeben wird, die Aufmerksamkeit auf sich. Ohne diese Kategorien können wir uns kein Objekt der Außenwelt vorstellen. Indessen existiert die Verbindung zwischen Substanz und Akzidenz nur in unsern Vorstellungen, diese Verbindung ist eine logische (*anumānānumeyabhāvaḥ*) und hängt nicht ab von der Realität oder Nichtrealität der Außenwelt (*na bahiḥ satasattvam apekṣate*). Ähnliche Gedanken sind uns auch aus der Geschichte der europäischen Philosophie bekannt; in ihnen ist die allgemeine Folgerung des Dignāga aus der Logik ausgedrückt.

Von der Seite der Brahmanen rief Dignāgas Werk eine Antwort hervor. Der unter dem Namen Uddyotakara bekannte brahmanische Naiyāyik widerlegt in einem umfangreichen Werke,[47]) das die Form eines Kommentars zu Vātsyāyanas Glosse hat, Schritt für Schritt alle Ideen Dignāgas. In manchen Fällen entging er jedoch dem Einfluß Dignāgas nicht, er verändert und ergänzt die ursprüngliche Lehre der Naiyāyiks, indem er sich nach den Ideen des letzteren richtet. So gab die bekannte Theorie Dignāgas von dem grundlegenden Unterschied zwischen Sinneswahrnehmung und Denken dem Uddyotakara Gelegenheit, die ersten Schritte zur Feststellung zweier Arten von Wahrnehmung, mit Beteiligung und ohne Beteiligung des Denkens, zu machen, wovon sich nichts bei seinen Vorgängern Vātsyāyana und Gotama findet. Im allgemeinen steht Uddyotakara jedoch ganz auf dem alten Standpunkt der brahmanischen Naiyāyiks, den er mit Lebhaftigkeit und ungewöhnlichem Scharfsinn verteidigt. In ihm haben wir den Typ jener späteren brahmanischen Naiyāyiks, deren Scharfsinn in der Erfindung scholastischer

Feinheiten keine Grenzen kannte und schließlich jeden Fortschritt in der indischen Philosophie untergrub. Sein Standpunkt gegenüber den Neuerungen Dignāgas ist nicht nur verneinend, sondern auch ironisch. Es ist ja auch nicht sehr schwer vom Standpunkt des üblichen Realismus alle jene feinen und recht tiefen Gedanken lächerlich zu machen, die zur Kritik und Ablehnung des alltäglichen Realismus führen. Wenn dabei der Verfasser lebendigen Scharfsinns und Findigkeit nicht ermangelt, so ist sein Erfolg gesichert.

Die Verteidigung Dignāgas gegen Uddyotakaṛa übernahm sein großer Nachfolger Dharmakīrti, dessen „kurzes Lehrbuch der Logik" der vorliegenden Abhandlung zugrunde gelegt ist. Dharmakīrtis Tätigkeit hatte offenbar großen Erfolg. Dafür zeugt nicht nur sein hohes Ansehen, sogar unter seinen Gegnern, den Brahmanen, die ihn den großen Śākyanachfolger nannten und sich dazu herbeiließen, sein Werk zu kommentieren, sondern auch die Tatsache, daß unter den brahmanischen Naiyāyiks lange Zeit nach ihm kein neues Werk erscheint. Die Logik war gleichsam eine buddhistische Wissenschaft geworden. Unter den Buddhisten selbst ersetzte die Logik die frühere Metaphysik und die andern unter dem allgemeinen Namen des Abhidharma bekannten philosophischen Disziplinen. Opposition fand Dharmakīrtis Lehre auf einer anderen Seite. Die Schule der Mīmāṃsakas rüstete sich in der Person Kumārilas gegen ihn. In seinem Werke Ślokavārtika widmet er der Widerlegung des Idealismus, worunter er die Lehre Dignāgas und Dharmakīrtis versteht, wie aus dem Kommentar des Pārthasārathimiśra unzweifelhaft hervorgeht, ein besonderes Kapitel. Ist ja doch das ganze umfängliche Werk in der Hauptsache der Widerlegung der buddhistischen Lehre gewidmet. Allein schon der Umstand, daß Kumārila, der den Grundtext der Mīmāṃsakas, die Sūtras des Jaimini, kommentieren will, das ganze ungeheure Werk in der Form einer Einleitung nur der Widerlegung des Buddhismus widmet und allen übrigen Schulen verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit schenkt, beweist, welche Bedeutung der Buddhismus in dieser Epoche hatte. Der Standpunkt Kumārilas unterscheidet sich nicht sehr von dem Uddyotakaras. Derselbe alltägliche Realismus, Verhöhnungen, Entstellungen, scholastische Feinheiten und dialektische Antworten, die nicht das Wesen jener Fragen hinsichtlich der Realität des Seins behandeln, um welche Dharmakīrti bemüht ist. Es konnte

auch nicht anders sein, da die Schule der Mīmāṃsakas sich eigentlich gegen jede Philosophie ablehnend verhielt. Ihre Hauptaufgabe war nur die Verteidigung der Notwendigkeit der Opfer und die Betrachtung der Mittel zur Erreichung des Heils im künftigen Leben.

Als ein gefährlicherer Gegner jedoch für Dharmakīrtis Lehre erwies sich die Schule der Vedāntins in der Person Śaṃkaras, dessen Tätigkeit ins folgende Jahrhundert fällt. Das Hauptwerk Śaṃkaras hat die Form eines ausführlichen Kommentars zu den Brahmasūtras des Bādarāyaṇa. Die kurzen und an sich wenig verständlichen Sūtras Bādarāyaṇas konnten leicht zu verschiedenen Kommentaren Anlaß geben, und die Erklärung, die Śaṃkara auf sie gründet, entspricht gewiß nicht ihrem ursprünglichen Sinn. Śaṃkaras Philosophie hat in Europa viele Verehrer. Deussen hat sie durch die Übersetzung und Analyse des Kommentars zu den Brahmasūtras europäischen Lesern zugänglich gemacht. Er war dabei der Überzeugung, daß Śaṃkara den wirklichen Sinn von Bādarāyaṇas Sūtras richtig wiedergiebt. Indessen hat Thibaut in dem Vorwort zu seiner englischen Übersetzung der Sūtras bewiesen, daß das bei weitem nicht so ist. Śaṃkaras Philosophie kann als äußerster Illusionismus bezeichnet werden, für den die ganze Außenwelt der Objekte und ebenso auch unsere Innenwelt nur eine Täuschung, eine Illusion sind, während das wahre Sein der einzigen, unwandelbaren, ewigen, geistigen Substanz gehört — dem Brahman. Dieser äuserste Illusionismus ist in der ursprünglichen Lehre Bādarāyaṇas nicht vorhanden, ebenso wenig wie in den Upaniṣads, in denen die Gedanken verstreut sind, die von ihm zum System zusammengefaßt wurden. Dieser Illusionismus ist eine Erfindung Śaṃkaras und gewaltsam in die Sūtras gegen ihren überlieferten Sinn hineininterpretiert. Die philosophische Schule, aus welcher später Rāmānuja hervorgegangen ist, hat die überlieferte Interpretation richtiger bewahrt, und diese geht wahrscheinlich auf Bādarāyaṇa selbst zurück. Śaṃkaras Illusionismus ist in ihr als dem wahren Sinn der Sūtras entgegengesetzt erklärt und wurde verächtlich „versteckter Buddhismus" genannt. Nach der Erklärung Rāmānujas und seiner Vorgänger hat Bādarāyaṇa die ganze Welt der Erscheinungen durchaus nicht als eine grundlose Illusion angesehen, er hat nur gesagt, daß das Wesen dieser ganzen Welt in einer geistigen Substanz besteht, auf die sich die Welt der Erscheinungen bezieht wie der

Körper auf die Seele; aus dieser Anschauung folgt keineswegs, daß dieser Körper überhaupt nicht existiert.[48]) Dies ist Pantheismus ohne jede Beimischung von Illusionismus, wovon Beispiele auch aus der europäischen Philosophie bekannt sind. Zweifellos hat Śaṃkara unter starkem Einfluß der Lehre Dharmakīrtis gestanden und die Vedānta-Philosophie gerade unter diesem Einfluß umgearbeitet. Alle logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner Weltanschauung sind von den Buddhisten entlehnt. Wenn die beiden Systeme nichtsdestoweniger einander äußerst feindlich gegenüberstehen, so ist das vollkommen verständlich, da die letzten Ziele bei ihnen verschieden, ja sogar diametral entgegengesetzt sind. Dharmakīrti verneint die Realität der von uns erkannt werdenden Erscheinungswelt und bleibt dabei stehen, weiterhin beginnt für ihn das unserer Erkenntnis unzugängliche Gebiet. Śaṃkara aber leugnet die Realität der Erscheinungswelt nur, um so das wahre Sein seines Brahmans festzustellen — der einzigen und ewigen geistigen Substanz. Yāmunācārya[49]), der Rāmānujas *paramaguru* (d. h. Lehrer des Lehrers) war, zitiert der Reihe nach zwei Kārikās, von denen die eine den offenen Buddhisten gehört, wie er sagt, und die andre den versteckten. Und die eine wie die andre sagt dasselbe. Die offenen Buddhisten sagen:

avibhāgo'pi buddhyātmā viparyāsitadarśanaiḥ
grāhyagrāhakasaṃvittibhedavān iva lakṣyate

„Das Wesen der Erkenntnis ist ungeteilt, nur unserm getäuschten Blick stellt es sich als in das Bewußtsein des Objekts und das des Subjekts geteilt dar."

Die versteckten Buddhisten aber sagen:

śuddham tattvam prapañcasya na hetur anivṛttitaḥ
jñātṛjñeyavibhāgasya māyaiva jananī tataḥ

„Das Wesen der ganzen Welt ist eine einfache Substanz, sie ist nicht Ursache, da sie niemals aufhört, darum bezeugt nur eine Illusion die Teilung (des Bewußtseins) in Objekt und Subjekt."

Das erste dieser Zitate stammt aus Dharmakīrtis Werk Pramāṇaviniścaya.[50])

Bei der Analyse der buddhistischen Erkenntnistheorie hoffen wir zu beweisen, daß die theoretische Grundlage zu Śaṃkaras Illusionismus vollkommen von Dharmakīrti entlehnt ist.

Trotz dieser Nähe der beiden Lehren und vielleicht gerade

wegen ihrer oder anderer historischer und realer Bedingungen, die uns bis jetzt noch nicht bekannt sind, wurde der Vedantismus in Śaṃkaras Bearbeitung mit dem in ihm enthaltenen äußersten Illusionismus der böseste Feind des Buddhismus. Da in Indien die Schicksale der Religion und der Philosophie sich immer parallel entwickelten, so hatte der Sieg einer metaphysischen, rein philosophischen Lehre über eine andre ebensolche auch den Sieg der Religion zur Folge, der die entsprechende Philosophie zugehörte. Die beiden Repräsentanten der wetteifernden philosophischen Richtungen, Dharmakīrti und Śaṃkara, förderten offenbar auch persönlich in nicht geringem Maße den Triumph ihrer Ideen. Die Tradition schreibt beiden die Vollbringung des sogenannten *Digvijaya*, d. h. Eroberung der Himmelsgegenden, zu. Darunter versteht man eine Reihe von Reisen über den ganzen indischen Kontinent zwecks Disputation und Propaganda. Was Dharmakīrti für die Ausbreitung des Buddhismus im 7. Jahrhundert getan hatte, das tat im folgenden Jahrhundert Śaṃkara für den Vedānta. Der Buddhismus begann allmählich dem Vedānta Platz zu machen sowohl bei den Volksmassen, die zum Brahmanismus neigten, als auch in den gelehrten Kreisen, in denen sich die Philosophie des Vedānta verbreitet hat als die populärste in Indien bis auf den heutigen Tag.

Wie wir sehen werden, ist der Buddhismus nicht spurlos aus Indien verschwunden, da gerade das verbreitetste philosophische System und die populärsten religiösen Anschaungen der Massen auf einem von buddhistischer Philosophie geschaffenen Boden entsprungen sind. Der Buddhismus lebte fort in dem zeitgenössischen Vedānta.

Solche sozusagen versteckte Existenz hat aber die buddhistische Philosophie auch in dem jüngeren brahmanischen Nyāya. Wir haben schon erwähnt, daß in der unmittelbar auf Dharmakīrti folgenden Epoche unter den Brahmanen kein Werk über Nyāya erscheint. Die Logik ist gleichsam ein von den Buddhisten monopolisiertes Feld. Außer der umfangreichen Kommentarliteratur zu Dharmakīrtis Werk, in der die Arbeiten Vinītadevas und Dharmottaras den ersten Platz einnehmen, erscheinen auch selbständige neue Richtungen, die die Logik und Erkenntnistheorie im Interesse einer von der Weltanschauung der Yogācāras stark verschiedenen Weltanschauung zu benützen sich bemühen. So schreibt Śāntirakṣita

ein besonderes Werk in Kārikās (versus memoriales) über Logik: Tattvasaṃgraha, in dem er sich bemüht, eine Weltanschauung aufzustellen, die zwischen dem Idealismus der Yogācāras und dem grenzenlosen Skeptizismus der Mādhyamikas in der Mitte steht. Śāntirakṣitas Schüler Kamalaśīla hat zu diesem Werk einen umfangreichen Kommentar geschrieben: Tattvasaṃgrahapañjikā, in dem er eingehend jedes Wort des Werkes seines Lehrers erklärt. Diese beiden Werke sind der Grundtext für die neuentstandene Schule der Mādhyamika-Yogācāras.

Unter den Brahmanen war der erste Schriftsteller unter buddhistischem Einfluß nach dem Interregnum der am Ende des 10. Jahrhunderts lebende Śrīdhara. In seiner Nyāyakandalī bespricht er sehr genau die Ansichten Dharmottaras und anderer Buddhisten sowie des Kumārila und anderer Mīmaṃsakas. Daraus schließt Bodas[51]) nicht unberechtigt, daß Śrīdhara der erste brahmanische Schriftsteller war, der sich nach jenen wieder mit Nyāya beschäftigt hat. Bis dahin waren die Buddhisten die Hauptarbeiter in diesem Felde gewesen. Ihre Gegner waren auf brahmanischer Seite die Mīmāṃsakas und Vedāntins. Die brahmanischen Naiyāyiks schwiegen oder es gab keine.

Aber in den späteren Werken, die sich zur Schule des Nyāya rechnen, spielt die buddhistische Logik keine Rolle. Sie war vergessen. Hier und da sind noch Nachklänge der alten abgelebten Polemik bemerkbar, aber die Verfasser streiten gemäß der Tradition. Infolge der Gewohnheit der indischen Autoren, den Gegner nicht beim Namen zu nennen, wissen sie größtenteils nicht mehr, daß die Lehre oder Ansicht, gegen die sie nach der Tradition kämpfen, den Buddhisten gehört.

So ist die Philosophie Dignāgas und Dharmakīrtis nur eine Episode in der Geschichte der indischen Nyāyaschule. Abgesehen davon, daß sie sich nach ihrer eignen inneren Bedeutung als das wertvollste darstellt, was das alte Indien auf dem Gebiete der Philosophie geschaffen hat, hat sie auf indischem Boden nur die zeitliche Bedeutung eines Ferments, das die übrigen brahmanischen Systeme belebend beeinflußt hat. Verschiedene ungünstige historische Bedingungen brachten es dazu, daß diese Philosophie in Indien selbst vergessen wurde, die Handschriften der Werke nicht abgeschrieben wurden und verschwanden. Gäbe es nicht die tibe-

tischen Übersetzungen und einige zufällige Funde, so hätten wir niemals von der Rolle etwas wissen können die die buddhistischen Philosophen in der Geschichte der brahmanischen Philosophie Indiens gespielt haben, und hätten nie die Möglichkeit gehabt, die unmittelbare Bekanntschaft dieser Werke zu machen, deren innere Bedeutung jedenfalls dem Besten nicht nachsteht, was brahmanische Philosophie geschaffen hat.

Auf Shrīdhara folgt unter den brahmanischen Naiyāyiks eine ununterbrochene literarische Tätigkeit bis nahe an die Jetztzeit. Nyāya wird wieder eine brahmanische Wissenschaft, und die Bedeutung der Buddhisten für ihre Entwicklung wird allmählich vergessen. Die bekanntesten Nyāya-Schriftsteller dieser Epoche waren Vācaspatimiśra und Udayanācārya. Vācaspatimiśra lebte im 11. oder 12. Jahrhundert und war ein Schriftsteller von phänomenaler Fruchtbarkeit und Gelehrsamkeit. Er hat solide Arbeiten über fast alle philosophischen Systeme seiner Zeit geschrieben. Der Logik gewidmet ist sein großes Werk: Nyāyavārtikatātparyaṭīkā, worin den buddhistischen Lehren ein bemerkenswerter Platz angewiesen wird. Er legt Bekanntschaft mit Dharmakīrtis Werken an den Tag und zitiert sie mehrfach. Viele Stellen aus den Werken Dignāgas und Dharmakīrtis sind nur dank ihm im Sanskritoriginal auf uns gekommen. Er zeigt keinen polemischen Eifer gegenüber den Buddhisten, sondern begnügt sich mit der objektiven Darstellung ihrer Ansichten. Dagegen hat der auf ihn folgende Schriftsteller, der berühmte Udayanācārya, der im 12. oder 13. Jahrhundert lebte, zwei speziell gegen die Buddhisten gerichteten Werke geschrieben: Nyāyakusumāñjali und Ātmatattvaviveka; das zweite Werk hat als zweiten Titel: Bauddhadhikkāra, d. h. Beschimpfung der Buddhisten. Die Hauptfrage, die in dieser Zeit Buddhisten und Naiyāyiks trennte, war der Monotheismus. Udayana ist bekannt als eifriger Verteidiger der Idee eines einzigen Gottes. Das erste der erwähnten Werke ist vollkommen den logischen Beweisen für das Dasein eines einzigen Gottes gewidmet. Seit jenen Zeiten waren die Naiyāyiks die speziellen Verteidiger des Monotheismus in Indien. Seit Udayana beginnt auch der Nyāya allmählich mit dem Vaiśeṣika zu verschmelzen, und in der auf ihn folgenden Epoche haben wir ein einziges vereinigtes System Nyāya-Vaiśeṣika. Den Anfang zu dieser Verschmelzung machte, wie uns scheint, schon Praśastapāda; er rech-

nete sich zwar offiziell zu den Vaiśeṣikas, allein wir sahen, daß er nach Form und Inhalt nicht viel mit Kaṇāda gemein hat, der wichtigste Teil seines Werkes aber, der logische, völlig umgearbeitet ist unter buddhistischem Einfluß. Udayana schreibt zu Praśastapādas Werk einen Kommentar: Kiraṇāvalī, der sich großer Bekanntheit erfreute und zusammen mit dem Werke Praśastapādas den späteren Traktaten über das vereinigte System Nyāya-Vaiśeṣika zum Vorbild diente. Alle von Praśastapāda unter buddhistischem Einfluß in die Logik eingeführten Neuerungen finden sich bei Udayanācārya und bei den folgenden Schriftstellern. So übte durch Vermittlung Praśastapādas und Udayanas die buddhistische Epoche auf dem Gebiete der Nyāyaphilosophie ihren Einfluß auf den Charakter dieser Philosophie in der folgenden Zeit, und man kann behaupten, daß die buddhistische Logik und Erkenntnistheorie, wenn auch in versteckter Form, bis auf den heutigen Tag in Indien fortlebt.

(Fortsetzung folgt)

Eine orphisch-arische Parallele

Von Albrecht Götze (Heidelberg)

Plato läßt in seinem Symposion (189 C — 193 D) den Aristophanes jenen bekannten Mythos von der Entstehung der Geschlechter aus einem androgynen Urwesen erzählen.

An diesen Mythos wurde ich aufs lebhafteste erinnert, als mir die folgende Stelle aus der Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (I. 4, 1 ff.) unter die Augen kam.

ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ	Am Anfang war dieses (die Welt) nur Ātman in Gestalt eines Menschen. . . .
sa vai naiva reme tasmād ekākī na ramate.	Der freute sich auch nicht; darum freut sich keiner, wenn er allein ist.
sa dvitīyam aicchat sa haitāvān āsa yathā strīpumāṇsau sampariṣvaktau.	Der begehrte nach einem Zweiten. Er war nämlich so groß wie ein Mann und ein Weib, die sich umschlungen halten.

sa imam evātmānam dvedhāpātayat. tataḥ patiśca patnī cābhavatām.	Er ließ dieses sein Selbst in zwei Teile zerfallen; dadurch entstanden Gatte und Gattin.
tasmād idam ardhavṛgalam iva sva iti ha sma āha Yājñavalkyaḥ. tasmād ayam ākāśaḥ striyā pūryata eva.	Darum ist dieses gleichsam ein Halbscheid. So hat es nämlich Yājñavalkya erklärt. Deshalb wird dieser Luftraum vom Weibe ausgefüllt.
tām samabhavat tato manuṣyā ajāyanta.	Mit ihr begattete er sich. Daraus entstanden die Menschen.

Dieser indische Mythos trägt deutlich das Gepräge der Altertümlichkeit an sich. Auf ihm folgt ein ebenso altertümlicher: der von der Verwandlung des flüchtigen Weibes in alle möglichen Tiere und von der Erzeugung der Lebewelt aus ihr durch den Urmann, der sie immer in der betreffenden Gestalt überwindet (I. 4, 4.). Beide Mythen stehen in einer der ältesten Upaniṣaden: der Bṛhad-Āraṇyaka. In ihr aber heben sie sich wiederum deutlich als viel ältere Bestandteile ab. Sie sind hier verbaut, ohne noch recht in die so erhabene Gedankenwelt der Ātman-Lehre hineinzupassen, wie sie gerade diese Upaniṣad enthält. Das Alter des Mythos wird dadurch noch gleichsam gestempelt, daß Yājñavalkya, der alte Weise, eine Deutung über den Mythos geben muß. Deussen (Gesch. der Philosophie I. 209) hält die Yājñavalkya-Dialoge für die ältesten Bestandteile der Upaniṣad-Literatur, mit welchem Recht, ist allerdings fraglich. Wie dem auch sei, jedenfalls ist der Mythos älter als die Ātmanspekulation. Ātman-Brahman sollte über die Spaltung in Objekt und Subjekt erhaben sein (Bṛh. Ār. 2. 4, 14); hier fürchtet sich, freut sich, begehrt der Ātman! (Vergl. Oldenberg, Lehre der Upaniṣaden 80 f.). Einen Schritt wenigstens scheint der alte Stoff entwickelterem Denken angepaßt zu sein: Es ist nicht mehr die Rede von einem Gotte, der ein Urwesen schafft und dann spaltet; der Ātman zerlegt sich vielmehr selbst. Wo sollte auch in der Ātman-Lehre ein Gott herkommen? Sie hatte die Götter entthront,

dafür das im Menschen empfundene Göttliche über die enge Begrenztheit des Leibes hinausgehoben, aus dem Einzelwesen hinaus in die Welt hinaus gesehen. Hier konnte von einem Gotte nicht mehr die Rede sein; der Ātman mußte sich selbst zerspalten. — Noch etwas anderes mutet altertümlich an dem Mythos an: Der Urmensch erfüllt die Welt, nach der Spaltung das Weib den Luftraum. Wer dächte dabei nicht an den Puruṣa-Hymnus des Rigveda?

Die Übereinstimmungen der beiden Stellen, der indischen und der griechischen sind in der Tat merkwürdig genug. Es lassen sich geradezu im Ausdrucke Parallelen aufweisen:

Bṛh. Ar. Up.:	Plato:	
I. 4, 3. strī-pumāṇsau samparisvaktau.	191 A	καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις.
	189 E	ἀνδρόγυνος γὰρ ἓν τότε καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος.[1])
dvedhāpātayat	190 D	ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα.
idam ardhavṛgalam iva.	191 D	ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου ξύμβολον.

Auch der kosmische Hintergrund kehrt im Griechischen wieder. Ich setze die berühmten Verse aus Euripides' Melanippe (fgm. 484) hierher und merke die indischen Parallelen dazu an:

Bṛh. Ar. Up.	Eurip.
I. 4, 1. ātmaivedam agra āsīt puruṣa-vidhaḥ	κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα ὡς οὐρανός τε γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία.

---

[1]) Ich möchte nicht verschweigen, wie sehr mich dieses εἶδος καὶ ὄνομα an den indischen Terminus *nāma-rūpa* erinnert. Aus Plato kenne ich sonst keine Stelle, wo die beiden Worte nebeneinander stehen; an der Stelle Rpl. X. p. 596 A handelt es sich um den Terminus der Ideenlehre, hier ist aber εἶδος als ‚Gestalt' zu nehmen.

I. 4, 3. dvedhāpātayat.	ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα
tām samabhavat tato manuṣyā ajāyanta.	τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος δένδρη, πετεινά, θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει γένος τε θνητῶν

Vgl. dazu A. Dieterich, Nekyia, 100 ff.

Merkwürdig ist die etymologische Deutung, die die Upaniṣad-Stelle aus dem *apātayat* ‚zerfällte, zerteilte, ließ auseinander fallen' für *pati* ‚Herr, Gatte' und *patnī* ‚Gattin' ableitet. Es wäre jedoch verfehlt, diese Einzelheit dafür anzuführen, daß der Mythos vom zerspaltenen Urwesen von arischem Gebiete ausgegangen sei. Wahrscheinlich ist das nur eine nachträgliche Spielerei des indischen Geistes. Der Inder der Brāhmana-Zeit gefiel sich in derartigen Etymologien (vgl. Liebich, Zur Einführung in die ind. einh. Sprachw. II., Sb. Hdb. Ak. phil.-hist. Kl. 1919, 15., p. 5 ff.); so drängte sich ihm die Verknüpfung von *pātayati* mit *pati* auf. Der Mythos selbst konnte längst schon vorhanden sein, als man ihn in der Sprache bestätigt fand.

Konrat Ziegler hat in seinem Aufsatze: Menschen- und Weltenwerden (Neue Jahrb. für d. klass. Altert. 16. 1913, 521 ff.) gezeigt, daß Aristophanes in Platons Symposion orphische Anschauungen parodiert. Er meint (p. 526), daß die ‚Aristophanisch-Platonische Anthropogonie . . . eine Wiederholung der orphischen Kosmogonie im Kleinen' ist, und daß ‚eine sonst unbezeugte altorphische Anthropogonie das gemeinsame Substrat der Empedokleischen, wie der Aristophanisch-Platonischen ist'. Ich glaube, in soweit ist ihm der Nachweis geglückt. Abzulehnen ist jedoch sein Versuch, die Vorstellung von der Zerspaltung ursprünglich doppelgeschlechtiger Wesen aus Babylon herzuleiten. Er beruft sich dabei auf die biblische Schöpfungsgeschichte unter Hinweis auf Schwally's Aufsatz im Archiv für Religionswissenschaft IX. 159 ff. und auf das Berossos-Fragment bei Eusebios Chron. I. 16. Warum soll man die Vorstellung aus Babylon herleiten, wenn sich zeigen läßt, daß hier eine uralte Vorstellung der indoiranischen Arier vorliegt? So uralt, daß eine Beeinflussung dieser Arier von Babylon aus undenkbar

scheint. Liegt es dann nicht viel näher anzunehmen, daß der Mythos mit noch anderen Anschauungen aus dem Ursprungslande der Orphik nach Griechenland kam, wo er seit Urzeiten beheimatet war? oder aber an ein altererbtes griechisches Besitztum zu glauben, wenn man einmal die Wurzeln der Orphik im griechischen Volksglauben sucht? Ich persönlich neige der ersten Annahme zu.

Ich spreche von ‚indo-iranischem' Mythos. Die Vorstellung von der Zerspaltung eines mannweiblichen Urwesens läßt sich auch in Iran nachweisen. Schwally hat in seinem oben erwähnten Aufsatze (Arch. f. Rel.-Wiss. IX. 159 ff.) bereits darauf hingewiesen. Die Stelle steht im Bundahisn (XV. Justi p. 33) und lautet:

40 sāl rīwās karpās *ēvak-sutūn 15-sālak*	40 Jahre (nach Gayomards Tod) sind (die ersten Menschen)
15-varg mihr mihragān *hac zamīk apar rust hand*	als Riwās-Staude, einsteng- lig, 15 jährig, 15 blättrig im Monat Mihr am Mihra- gān aus der Erde aufge- wachsen,
āngōn humānāk kushān *dast pa gōsh apāc ēstēt* *u ēvak ō dīt paiwast* *hambadishn hamēshak* *būt ēstēnd*	in der Weise, daß ihre Hände an den Ohren zurücklagen.
ushān miyān i har 2 *andar apar āwurt*	Und eines mit dem anderen verbunden, ein Paar (für) immer[1]) sind sie geschaffen worden.
āngōn hambadishn būt ēstēnd *ku nē paitāk* *ku kutām nar u kutām* *māt. . . .*	Und ihrer aller beider Mit- te war aneinandergebracht (zusammengewachsen).
ushān 2 hac urvar-karpīh *bē ō martom-karpīh kart* *hand.*	So sind sie ein Paar geschaffen worden, daß nicht sichtbar war, welcher der Mann

[1]) *hambadishn* (zu ai. *sampad-*) scheint die einzige Möglichkeit sich mit der einhelligen Überlieferung abzufinden. Oder soll man *hambavishn u hamdisak* ‚von gleichem Wesen und gleichem Aussehen' annehmen?

und welches das Weib war.

. . . . .

Darauf wurden beide von
der Pflanzengestaltigkeit
zur Menschengestaltigkeit
gemacht.[1])

Die Vorstellung von dem androgynen Urmenschen und seiner Teilung ist auch hier vorhanden. Sie ist nur von einer anderen umschlossen: von der, daß der Mensch ursprünglich Pflanzengestalt besaß. Trotz dieser Umkleidung findet man auch hier Berührungen mit dem Aristophanes-Mythos.

Es wird zur Gewißheit, daß man es hier mit einem arischen (indo-iranischen) Mythos zu tun hat, wenn man sich an Yama-Yima erinnert. Ich glaube, daß in dem Namen noch eine Spur des alten Mythos zu entdecken ist: ‚Zwilling' hieß der erste Mensch (vgl. Walde Lat. et. Wb. s. v. aemulus). Freilich ist schon in sehr alter Zeit der ursprüngliche Sinn des Namens, der das Mannweibliche bezeichnen sollte, verdunkelt; nur ein Beweis, wie weit die alte primitive Anschauung zurückliegt. Es ist eben nur der Name zurückgeblieben, der das Vergessene überdauert hat. Eine Spur von Altem ist es vielleicht, wenn neben Yama sein weibliches Gegenstück Yamī ist; es ist der Urmensch nach seiner Spaltung, Auch die folgenden Geschlechter bestehen immer aus einem Zwillingspaar (Bhd. XV.), ein Zug, der in der orientalischen Adamslegende wiederkehrt.

Leider ist es unmöglich, die Fäden dieses Mythos nach Westen zu verfolgen. Zwischen Iran und Griechenland klafft die große Lücke, die einst die thrakisch-phrygischen Völkerschaften ausfüllten. Gerade von hier aus sind wichtige religiöse Impulse ausgegangen, die Griechenland ergriffen. Da aber so gar nichts von diesen Stämmen auf der Scheide Europas und Asiens bekannt ist, fehlt auch die Brücke, die von Indien und Iran zu den Griechen hinüberleiten könnte.

---

[1]) Ich habe Justis Übersetzung in einigem abgeändert.

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

*

12. Nidāna-Saṃyutta

Die Gruppe von den Ursachen
(Fortsetzung.)

*

Sutta 12. Phagguna

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Diese vier Nahrungsstoffe, ihr Bhikkhus, dienen den Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung oder den Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung.

Welche vier? Die eßbare Speise, grobe oder feine; die Berührung ist der zweite; die Denktätigkeit des Geistes ist der dritte; das Bewußtsein ist der vierte. Das also sind, ihr Bhikkhus, die vier Nahrungsstoffe, für die Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung, und für die Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung."

3. Nach diesen Worten sprach der ehrwürdige Moliya-Phagguna zum Erhabenen also: „Wer nimmt denn nun, Herr, den Nahrungsstoff Bewußtsein zu sich?"

„Die Frage ist nicht richtig," erwiderte der Erhabene. „Ich sage nicht: er nimmt zu sich.[1]) Würde ich sagen: er nimmt zu sich, dann wäre die Frage, ‚wer nimmt denn nun, Herr, zu sich?' richtig. Aber so sage ich nicht. Da ich nun nicht so sage, so wäre die Frage richtig, wenn man mich fragte: ‚wozu dient denn nun, Herr, der Nahrungsstoff Bewußtsein?'[2]) Da wäre dann die richtige Antwort:

[1]) Der Kommentar umschreibt dies so: Ich sage nicht, daß irgend eine Person oder ein Individuum (den Nahrungsstoff) zu sich nimmt.

[2]) Kommentar: Dieser Nahrungsstoff Bewußtsein, wovon ist er die Ursache?

Der Nahrungsstoff Bewußtsein ist die Ursache für künftige **Wiedergeburt und Neuerstehung**;[1]) wenn diese geworden sind, (entstehen) die **sechs Bereiche**, aus den sechs Bereichen als Ursache die **Berührung**."

4. „Wer ist's denn nun, Herr, der berührt?"

„Die Frage ist nicht richtig," erwiderte der Erhabene. „Ich sage nicht: er berührt. Würde ich sagen: er berührt, dann wäre die Frage, ‚wer ist's denn nun, Herr, der berührt?' richtig. Da ich nun nicht so sage, so wäre die Frage richtig, wenn man mich fragte: ‚aus welcher Ursache, Herr, geht denn nun Berührung hervor?' Da wäre dann die richtige Antwort: Aus den sechs Bereichen als Ursache (geht) die **Berührung** (hervor), aus der Berührung als Ursache die **Empfindung**."

5. „Wer ist's denn nun, Herr, der empfindet?"

„Die Frage ist nicht richtig," erwiderte der Erhabene. „Ich sage nicht: er empfindet. Würde ich sagen: er empfindet, dann wäre die Frage ‚wer ist's denn nun, Herr, der empfindet?' richtig. Da ich nun nicht so sage, so wäre die Frage richtig, wenn man mich fragte: ‚aus welcher Ursache geht denn nun, Herr, die Empfindung hervor?' Da wäre dann die richtige Antwort: Aus der Berührung als Ursache (geht) die **Empfindung** (hervor), aus der Empfindung als Ursache der **Durst**."

6. „Wer ist's denn nun, Herr, der dürstet?"

„Die Frage ist nicht richtig," erwiderte der Erhabene. „Ich sage nicht: er dürstet. Würde ich sagen: er dürstet, dann wäre die Frage ‚wer ist's denn nun, Herr, der dürstet?' richtig. Da ich nun nicht so sage, so wäre die Frage richtig, wenn man mich fragte: ‚aus welcher Ursache geht denn nun, Herr, der Durst hervor?' Da wäre dann die richtige Antwort: Aus der Empfindung als Ursache (geht) der **Durst** (hervor), aus dem Durst als Ursache das **Erfassen**.

7. „Wer ist's denn nun, Herr, der erfaßt?"

„Die Frage ist nicht richtig," erwiderte der Erhabene. „Ich sage nicht: er erfaßt. Würde ich sagen: er erfaßt, dann wäre die Frage ‚wer ist's denn nun, Herr, der erfaßt?' richtig. Da ich nun nicht so sage, so wäre die Frage richtig, wenn man mich fragte: ‚aus welcher

---

[1]) Das Dvandva *punabbhavābhinibbatti* steht hier deutlich innerhalb der Nidānareihe an Stelle von *nāmarūpa* „Name und Form" und es wird auch vom Kommentar mit diesem Terminus umschrieben.

Ursache geht denn nun, Herr, das Erfassen hervor?‘ Da wäre dann die richtige Antwort: Aus dem Durst als Ursache (geht) das Erfassen (hervor), aus dem Erfassen als Ursache das Werden.

Also kommt die Entstehung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

8. Aus dem restlosen Verschwinden aber, o Phagguna, und der Aufhebung der sechs Bereiche der Berührung folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben.

Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.“

Sutta 13. Samaṇas und Brāhmaṇas (1)

Über den Begriff *samaṇa* verweise ich auf R. O. Franke, Dīghanikāya übers., S. 304 ff. Es werden darunter „zugleich Buddha's Bhikkhu's und andere Arten von Weltflüchtigen zusammengefaßt.“ Wenn aber in der Überschrift unseres Sutta die Samaṇas mit dem Brāhmaṇas zusammen genannt, ja, wie auch sonst oft, zu einem Paar verbunden werden, so sind damit alle die gemeint, deren Interessen auf das Geistige gerichtet sind, die weltentsagenden Kreise der Denker, Philosophen, Asketen, und zwar sowohl die, welche der Buddhalehre folgen, als auch die, welche irgend einer der brahmanischen Schulen angehören.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, welche Alter und Tod nicht kennen,[1]) den Ursprung von Alter und Tod nicht kennen, die Aufhebung von Alter und Tod nicht kennen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg nicht kennen, — welche Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung —

[1]) D. h., welche das Wesen von Alter und Tod nicht kennen, sie nicht unter dem Gesichtspunkte des Leidens verstehen. Es ist hier und im folgenden an die vier heiligen Wahrheiten gedacht vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Weg. Vgl. Saṃy. Komm., siames. Ausg. II. 41.

Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen[1]) nicht kennen, den Ursprung der Gestaltungen nicht kennen, die Aufhebung der Gestaltungen nicht kennen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg nicht kennen, — nicht sind, ihr Bhikkhus, diese Samaṇas oder Brāhmaṇas von mir unter den Samaṇas als solche anerkannt oder unter den Brāhmaṇas als solche anerkannt,[2]) und nicht haben auch diese würdigen Herren das Ziel ihrer Samaṇaschaft oder das Ziel ihrer Brāhmaṇaschaft bei Lebzeiten schon[3]) durch eignes Begreifen und Verwirklichen erreicht.

3. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas aber, ihr Bhikkhus, welche Alter und Tod kennen, den Ursprung von Alter und Tod kennen, die Aufhebung von Alter und Tod kennen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg kennen — welche Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen kennen, den Ursprung der Gestaltungen kennen, die Aufhebung der Gestaltungen kennen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg kennen, — diese Samaṇas oder Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, sind von mir unter den Samaṇas als solche anerkannt und unter den Brāhmaṇas als solche anerkannt, und es haben auch diese würdigen Herren das Ziel ihrer Samaṇaschaft und das Ziel ihrer Brāhmaṇaschaft bei Lebzeiten schon durch eignes Begreifen und Verwirklichen erreicht."

Sutta 14. Samaṇas und Brāhmaṇas (2)

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, die folgende Dinge nicht kennen, folgender Dinge Ursprung nicht kennen, folgender Dinge Aufhebung nicht kennen, den zu folgender Dinge Aufhebung führenden Weg nicht kennen — (die) welche Dinge

---

[1]) Es ist zu beachten, daß in diesem und im folgenden Sutta die Liste mit *saṅkhārā* „Gestaltungen" abschließt und von *avijjā* „Nichtwissen" überhaupt nicht gesprochen wird.

[2]) Die gleiche Phrase *samaṇesu vā samaṇasammatā brāhmaṇesu vā brāhmaṇasammatā* findet sich Dīgha 17. 1. 33 = II. 185.

[3]) *Diṭṭhe va dhamme.* Über diese Phrase vgl. M. und W. Geiger, Pali Dhamma, Abhdl. d. B. Akad. d. Wissensch. S. 99 ff.

nicht kennen, welcher Dinge Ursprung nicht kennen, welcher Dinge Aufhebung nicht kennen, den zu welcher Dinge Aufhebung führenden Weg nicht kennen? —

3. (Die) Alter und Tod nicht kennen, den Ursprung von Alter und Tod nicht kennen, die Aufhebung von Alter und Tod nicht kennen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg nicht kennen — (die) Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen nicht kennen — (die) diese Dinge nicht kennen, dieser Dinge Ursprung nicht kennen, dieser Dinge Aufhebung nicht kennen, den zu dieser Dinge Aufhebung führenden Weg nicht kennen —

4. Nicht sind, ihr Bhikkhus, diese Samaṇas oder Brāhmaṇas von mir unter den Samaṇas als solche anerkannt oder unter den Brahmaṇas als solche anerkannt, und nicht haben auch diese würdigen Herren das Ziel ihrer Samaṇaschaft oder das Ziel ihrer Brāhmaṇaschaft durch eignes Begreifen und Verwirklichen bei Lebzeiten schon erreicht.

6. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas aber, ihr Bhikkhus, die folgende Dinge kennen, folgender Dinge Ursprung kennen, folgender Dinge Aufhebung kennen, den zu folgender Dinge Aufhebung führenden Weg kennen — (die) welche Dinge kennen, welcher Dinge Ursprung kennen, welcher Dinge Aufhebung kennen, den zu welcher Dinge Aufhebung führenden Weg kennen? —

7. (Die) Alter und Tod kennen, den Ursprung von Alter und Tod kennen, die Aufhebung von Alter und Tod kennen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg kennen, — (die) Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen kennen, den Ursprung der Gestaltungen kennen, die Aufhebung der Gestaltungen kennen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg kennen —

8. Diese Samaṇas und Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, sind von mir unter den Samaṇas als solche anerkannt und unter den Brāhmaṇas als solche anerkannt, und es haben auch diese würdigen Herren das Ziel ihrer Samaṇaschaft und das Ziel ihrer Brāhmaṇaschaft bei Lebzeiten schon durch eignes Begreifen und Verwirklichen erreicht."

Sutta 15. Der Sproß aus dem Hause Kaccāyana

In diesem Sutta § 6 begegnet uns eine Reihe von Terminis, die kurzer Erläuterung bedürfen. „Aufsuchen, Erfassen, Dabeiverbleiben" (= p. *upāya, upādāna, vinivesa)* beziehen sich auf unser Verhältnis zu den empirischen Dingen. Sie stellen eine Klimax dar, durch welche die stufenweise sich vollziehende Verbindung des Denkens mit den Objekten zum Ausdruck gebracht wird. Durch sie wird der Geist an die Objekte „gefesselt". Auf das *cetas* bezogen, werden die Ausdrücke „Wollen" (*adhiṭṭhāna*), „Eindringen" (*abhinivesa*) und „Beharren" (*anusaya*) gebraucht. Ebenso steht Saṃyutta 22. 3. 9 (= III. 10), Majjhima 112 (= III. 30—31) usw. *rūpe* (*vedanāya, saññāya, saṃkhāre, viññāṇe*) *upāyūpādānā cetaso adhiṭṭhānābhinivesānusayā*. Der Ausdruck *vinivesa* fehlt in diesen Stellen; es scheint also, daß er in der unsrigen die drei vom *cetas* ausgesagten Begriffe zusammenfassend vorweg nimmt.

Der Sinn von 6 ist dieser: Der Buddhajünger, der weiß, daß es keine Seele gibt, daß das, was man so nennt, nur Leiden d. h. etwas Vergängliches ist, das entsteht und vergeht, nämlich nur das Aggregat der „Wesensbestandteile" (vgl. die Anm. zu Sutta 2, 4), — der läßt sich nicht durch die Objekte fesseln, der hat die „richtige Einsicht" in das Wesen der Dinge.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begab sich der würdige Sproß aus dem Hause Kaccāyana[1]) dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend, sprach dann der würdige Sproß aus dem Hause Kaccāyana zu dem Erhabenen also: „Rechte Einsicht, rechte Einsicht, Herr, sagt man. In wie weit, Herr, gibt es nun rechte Einsicht?"

4. „Auf zweierlei (Möglichkeit) kommt, Kaccāyana, diese Welt zumeist hinaus,[2]) auf Sein und auf Nichtsein.

5. Für den nun, Kaccāyana, der den Ursprung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es das nicht, was in der Welt „Nichtsein" (heißt); für den aber, Kaccāyana, der die Aufhebung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es das nicht, was in der Welt „Sein" (heißt).

---

[1]) *Kaccāyanagotta* ist einfach Umschreibung des Familiennamens *Kaccāyana* = skr. *Kātyāyana*.

[2]) Der Buddha will darlegen, daß die Alternative *atthitā* und *natthitā* zwei Extreme bedeutet, zwischen denen die Wahrheit liegt. Der Kommentar, II. S. 41–2 v. n. erklärt *dvayaṃ nissito* durch *dve koṭṭhāse n.*; unter *ayaṃ loko yebhuyyena* „diese Welt zumeist" versteht er die große Masse der Menschen, mit Ausnahme der *ariyapuggalā*, die der buddhistischen Lehre folgen.

6. Durch Aufsuchen, Erfassen und Dabeiverbleiben[1]) ist ja, Kaccāyana, diese Welt zumeist gefesselt. Wenn nun jemand,[2]) Kaccāyana, dieses Aufsuchen und Erfassen, das Wollen des Denkens, sein Eindringen und Darinbeharren nicht aufsucht, nicht erfaßt, nicht dazu den Willen hat in dem Gedanken: es ist in mir kein Ich,[3]) — und wenn er dann daran, daß Leiden alles ist, was entsteht und Leiden alles ist, was vergeht, nicht zweifelt und kein Bedenken hat, und aus keinem anderen Grunde[4]) das Wissen ihm zu teil wird — in so weit, Kaccāyana, gibt es rechte Einsicht.

7. „Alles ist," das, Kaccāyana, ist das eine Ende. „Alles ist nicht", das ist das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, verkündet in der Mitte der Tathāgata seine Lehre:

8. „Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw., usw. Auf solche Art kommt der Ursprung dieser ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw., usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 16. Der Wahrheitskünder

Der Ausdruck *dhammakathika,* den ich hier mit „Wahrheitskünder" wiedergebe, ist eine Ehrenbezeichnung für solche Bhikkhus, die besonders eindrucksvolle Prediger der Buddhalehre, des *dhamma,* sind. Aṅguttara-Nik. II, S. 23 wird Puṇṇa, der Sohn der Mantāni, als der erste der *dhammakathikā* genannt, S. 25 Dhammadinnā als die erste unter den Bhikkhunīs. Das Wort *dhamma* kehrt dann in 5 wieder in *dhammānudhammapaṭipanna.* Es bedeutet hier „wahre Lehre." Vgl. M. u. W. Geiger, Pāli Dhamma, S. 115 f. In *diṭṭhadhamma-nibbānappatta* (vgl. ebenda, S. 93 ff.) in 6 endlich ist es „Zustand"; *diṭṭhadhamma* „der gegenwärtige Zustand, das gegenwärtige Dasein." — Die Ausdrücke

---

[1]) Ich lese mit Buddhaghosa und einem Teil der Handschriften *vinivesaṃ* statt *abhinivesaṃ.* Es wird dadurch vermieden, daß im folgenden *(cetaso adhiṭṭhānam abhinivesānusayaṃ)* der gleiche Ausdruck wieder gebraucht wird.

[2]) P. *ayaṃ* „dieser". Der Kommentar umschreibt es mit *ayaṃ ariyasāvako* „dieser Buddhajünger".

[3]) Es ist natürlich *attā na me ti* zu trennen. Der Herausgeber des Textes hat das nicht gesehen.

[4]) Als eben aus der Erkenntnis der Wesenlosigkeit und Unbeständigkeit dessen, was man „Seele" oder „Ich" nennt.

nibbidā „Widerwillen“ *virāga* „Verschwinden“, *nirodha* „Aufhebung“ stellen wieder eine Klimax dar. Der erste bezeichnet die Abneigung gegen die empirischen Dinge, die entsteht, sobald man ihre Nichtigkeit erkannt hat. Der zweite, wtl. „das Entfärben, Verblassen“ sagt aus, daß die Dinge nicht mehr auf das Denken abfärben. Im Bhāṣya zu den Yogasūtras 1.41 wird unser Denken mit einem durchsichtigen farblosen Kristall verglichen, der die Farbe der Unterlage annimmt, d. h. auf einem roten Tuche liegend, rot, auf einem blauen, blau usw. erscheint. Es „verschwinden“ also für den, der auf dem Weg zur Erlösung ist, die weltlichen Dinge. Subjektiv ist *virāga* die völlige Gleichgiltigkeit ihnen gegenüber. Durch *nirodha* endlich wird die aus *virāga* sich ergebende Aufhebung aller Beziehungen zu den Dingen und damit des Saṃsāra, der Wiedergeburten, zum Ausdruck gebracht.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begab sich ein Bhikkhu dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu zu dem Erhabenen also: „Wahrheitskünder, Wahrheitskünder, Herr, sagt man.“

4. „Wenn ein Bhikkhu zum Widerwillen gegen Alter und Tod, zu ihrem Verschwinden und ihrer Aufhebung[1]) die wahre Lehre predigt, so mag man füglich sagen: ein Wahrheitskünder ist der Bhikkhu.

5. Wenn ein Bhikkhu nach dem Widerwillen gegen Alter und Tod, nach ihrem Verschwinden und ihrer Aufhebung wandelnd strebt,[2]) so mag man füglich sagen: einer, der gemäß der wahren Lehre wandelt, ist der Bhikkhu.

6. Wenn ein Bhikkhu durch den Widerwillen gegen Alter und Tod, durch ihr Verschwinden und ihre Aufhebung, ohne an irgend etwas zu haften, erlöst ist, so mag man füglich sagen: einer, der bei Lebzeiten das Nirvana erreicht hat, ist der Bhikkhu.

7. Wenn ein Bhikkhu zum Widerwillen gegen Geburt — gegen Werden — gegen Erfassen — gegen Durst — gegen Empfindung — gegen Berührung — gegen die sechs Sinnesbereiche — gegen Name und Form — gegen Bewußtsein — gegen die Gestaltungen —

[1]) Die Dative *nibbidāya* usw. drücken den Zweck aus. Der Komm. umschreibt sie mit *nibbindanatthāya, virajjanatthāya, nirujjhanatthāya.*

[2]) P. *paṭipanno.* Das Wort drückt das Fortschreiten auf dem zur Erlösung führenden Heilspfad aus. Komm: *silato paṭṭhāya yāva arahattamaggā paṭipanno* „der den Weg von der Erfüllung der sittlichen Vorschriften bis zur Vollendung zurückgelegt hat.“

wenn ein Bhikkhu zum Widerwillen gegen das Nichtwissen, zu seinem Verschwinden und seiner Aufhebung die wahre Lehre predigt, dann mag man füglich sagen: ein Wahrheitskünder ist der Bhikkhu.

8. Wenn ein Bhikkhu nach dem Widerwillen gegen Geburt — gegen Werden — gegen Erfassen — gegen Durst — gegen Empfindung — gegen Berührung — gegen die sechs Sinnesbereiche — gegen Name und Form — gegen Bewußtsein — gegen die Gestaltungen — wenn ein Bhikkhu nach dem Widerwillen gegen das Nichtwissen, nach seinem Verschwinden und seiner Aufhebung wandelnd strebt, so mag man füglich sagen: einer der gemäß der wahren Lehre wandelt, ist der Bhikkhu.

9. Wenn ein Bhikkhu durch den Widerwillen gegen Geburt — gegen Werden — gegen Erfassen — gegen Durst — gegen Empfindung — gegen Berührung — gegen die sechs Sinnesbereiche — gegen Name und Form — gegen Bewußtsein — gegen die Gestaltungen — wenn ein Bhikkhu durch Widerwillen gegen das Nichtwissen, durch sein Verschwinden und seine Aufhebung, ohne an irgend etwas zu haften, erlöst ist, so mag man füglich sagen: einer, der bei Lebzeiten das Nirvana erreicht hat, ist der Bhikkhu."

Sutta 17. Der Nacktgänger

Die Bekehrung des Nacktgängers Kassapa wird im Kanon mehrfach und in verschiedener Form berichtet. Nach dem Dīgha 8 (= I. 161 ff., übersetzt von Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists II. 206 ff., Franke, Dīgha, S. 131 ff.) erfolgt sie im Anschluß an eine Unterredung mit dem Buddha selber. Nach dem Majjhima 124 (= III. 124 ff.) ist es das Vorbild des Bakkula, das ihn zum Eintritt in den Orden bestimmt. Wieder anders endlich ist der Bericht im Saṃyutta 41.9 (= IV. 300 ff).

Das Leiden, von dem in § 7 ff. unseres Sutta gesprochen wird, ist das Leiden der Wiedergeburten, des *saṃsāra* (Komm.: *vaṭṭadukkhaṃ*). Die Fragestellung ist also die, ob die Wiedergeburt eine selbstverschuldete ist, oder die Folge der Taten, des *kamma*, irgend eines anderen. Der Tathāgata lehnt diese Alternative ab. Durch sie würden nur zwei Extreme zum Ausdruck gebracht, die Wahrheit liegt in der Mitte. Bei Annahme der ersteren Alternative — dies ist Sinn von § 14 — käme man zu dem Schluß, daß ein bleibendes Ich von Existenz zu Existenz fortdauert; ein solches Ich gibt es aber nicht. Bei Annahme der zweiten Möglichkeit würde jeder Zusammenhang zwischen den einzelnen Existenzen aufgehoben. Ein solcher Zusammenhang besteht aber immerhin. Er wird hergestellt nicht durch ein dauerndes Ich, sondern nur durch die Bindeglieder, die in der Nidānakette aufgezählt sind, also durch

die aus der früheren Existenz zurückbleibenden „Gestaltungen", die zu „Bewußtsein", „Name und Form" usw. hinüberleiten.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha im Bambushaine, im Kalandakanivāpa.[1])

2. Da nun kleidete sich der Erhabene zur Vormittagszeit an, nahm Almosenschale und Mantel und begab sich, Almosen zu sammeln, nach Rājagaha.

3. Es sah aber der Nacktgänger[2]) Kassapa von ferne schon den Erhabenen herankommen. Wie er ihn sah, begab er sich dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, trat er zur Seite.

4. Zur Seite stehend sprach dann der Nacktgänger Kassapa zu dem Erhabenen also: „Wir möchten den Herrn Gotama über einen Punkt befragen, falls der Herr Gotama uns die Gelegenheit gewährt, die Frage ihm vorzutragen."

„Es ist jetzt, Kassapa, nicht die Zeit für eine Frage; wir befinden uns auf offener Straße."[3])

5. Und zum zweitenmal sprach da der Nacktgänger Kassapa zum Erhabenen also: „Wir möchten den Herrn Gotama über einen Punkt befragen, falls der Herr Gotama uns die Gelegenheit gewährt, die Frage ihm vorzutragen."

„Es ist jetzt, Kassapa, nicht die Zeit für eine Frage; wir befinden uns auf offener Straße."

6. Und zum drittenmal sprach da der Nacktgänger Kassapa zum Erhabenen also: „Wir möchten den Herrn Gotama über einen Punkt befragen, falls der Herr Gotama uns die Gelegenheit gewährt, die Frage ihm vorzutragen."

„Es ist jetzt, Kassapa, nicht die Zeit für eine Frage; wir befinden uns auf offener Straße."

---

[1]) Vgl. die Bem. zu Saṃy. 2.13.1.

[2]) Über die Asketensekte den Nacktgänger, *acelā* oder *acelakā* s. die Bem. zu Saṃyutta 3.11.3.

[3]) P. *antaragharaṃ paviṭṭhamha.* Das Wort *antaraghara,* sonst das „Innere des Hauses", bedeutet hier „Raum zwischen den Häusern, Dorf, Straße". Vgl. dazu Zeitschr. f. Indologie und Iranistik I, S. 114.

Auf dieses Wort hin sprach der Nacktgänger Kassapa zum Erhabenen also: „Wir wünschen aber ja den Herrn Gotama nicht viel zu fragen."

„Frage, Kassapa, was Du wünschest."

7. „Ist etwa das Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?" — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa", erwiderte der Erhabene.

8. „Oder aber ist das Leiden, Herr Gotama, von einem anderen verursacht?" — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa", erwiderte der Erhabene.

9. „Ist etwa das Leiden, Herr Gotama, sowohl selbstverursacht also auch von einem anderen verursacht?" — „Nicht so (sollst du sprechen)", erwiderte der Erhabene.

10. „Oder aber ist das Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt, und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?" — „Nicht so (sollst du sprechen), Kassapa," erwiderte der Erhabene.

11. „Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Leiden?" — „Es ist nicht so, Kassapa, daß es kein Leiden gibt; es gibt wohl ein Leiden, Kassapa."

12. „Kennt also der Herr Gotama das Leiden nicht und sieht[1]) es nicht?" — „Es ist nicht so, Kassapa, daß ich das Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne das Leiden wohl, Kassapa, ich sehe das Leiden wohl, Kassapa."

13. „Auf die Frage ‚ist etwa das Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Kassapa.' — Auf die Frage ‚oder aber ist das Leiden, Herr Gotama, von einem andern verursacht?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Kassapa.' — Auf die Frage ‚ist etwa das Leiden, Herr Gotama, sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Kassapa.' — Auf die Frage ‚oder aber ist das Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Kassapa.' — Auf die Frage: ‚gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Leiden?' antwortest du: ‚es ist nicht so, Kassapa, daß es kein Leiden gibt; es gibt wohl ein Leiden,

[1]) P. *jānāti* — *passati;* letzteres vom geistigen Sehen oder Schauen gebraucht. Vgl. M. und W. Geiger, Pāli Dhamma, S. 70, sowie S. 25, 33.

Kassapa.' — Auf die Frage ‚kennt also der Herr Gotama das Leiden nicht und sieht es nicht?' antwortest du: ‚es ist nicht so, Kassapa, daß ich das Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne das Leiden wohl, Kassapa, ich sehe das Leiden wohl, Kassapa.' — Es soll mir der erhabene Herr[1]) das Leiden darlegen, es soll mir der erhabene Herr das Leiden verkünden."

14. „Behauptet man ‚der nämliche ist es, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet', so gibt es einen, der im Anbeginn da ist; sagt man von dem aus: ‚das Leiden ist selbstverursacht', so kommt man damit auf einen ewig Dauernden hinaus.[2]) — Behauptet man ‚ein anderer ist es, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet' so gibt es einen, der von Empfindung betroffen ist. Sagt man von dem aus ‚das Leiden ist von einem anderen verursacht' so kommt man damit auf ein Zerschneiden (des kausalen Zusammenhanges) hinaus.[3])

15. Diese beiden Enden vermeidend, Kassapa, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: „Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= 1. 3). Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

16. Auf diese Worte hin sprach der Nacktgänger Kassapa zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr! wundervoll Herr! Wie wenn man, Herr, etwas Umgestürztes aufrichtet oder etwas Verhülltes entschleiert oder einem Verirrten den rechten Weg zeigt oder in

---

[1]) Beachtenswert ist der Wechsel in der Titulierung des Buddha. Bisher hat ihn Kassapa einfach *bho Gotama* „Herr G." angeredet, jetzt bezeichnet er ihn mit *bhante bhagavā* „erhabener Herr".

[2]) Im Grundtext bilden die beiden Sätze einen einzigen Satz *so karoti so vediyatīti kho Kassapo ādito sato sayaṃkataṃ dukkhan ti iti vadaṃ sassataṃ etaṃ pareti.* Die Konstruktion ist nicht leicht. Ich glaube, daß *sato* unmittelbar von *sayaṃkataṃ dukkhaṃ* abhängig ist: das Leiden, d. h. die Wiedergeburt von einem, der ..., ist selbstverursacht. Der Kommentar sagt: „Der Genetiv *(sato)* steht im Sinne eines Lokativs."

[3]) Hier steht *vedanābhitunnassa sato* an Stelle von *ādito sato* des vorausgehenden Satzes. Die Konstruktion ist im übrigen die gleiche.

einen finsteren Raum eine Öllampe bringt in der Absicht: es sollen die, die Augen haben, die Gegenstände sehen — ganz ebenso ist von dem Erhabenen durch mancherlei Erörterung die Wahrheit aufgeklärt worden. Darum nehme ich, Herr, zu dem Erhabenen meine Zuflucht und zu der Lehre und zu der Gemeinde der Bhikkhus. Möge ich bei dem Erhabenen[1]) die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft[2]) gewährt bekommen."

17. „Wenn einer, der früher einer anderen Schule angehörte, Kassapa, in unserer Lehre und Regel[3]) die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft begehrt, so hat er eine Probezeit von vier Monaten zu bestehen. Hat er nach Ablauf von vier Monaten die Probezeit bestanden, werden die zufrieden gestellten[4]) Bhikkhus gerne[5]) an ihm die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft vollziehen, damit er ein Bhikkhu werde. Aber ich kenne auch recht wohl die Verschiedenheit der Persönlichkeiten."[6])

18. „Wenn einer, der früher einer anderen Schule angehörte, — (so sagt der) Herr, — in unserer Lehre und Regel die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft begehrt, so hat er eine Probezeit von vier Monaten zu bestehen. Hat er nach Ablauf von vier Monaten die Probezeit bestanden, werden

---

[1]) D. h. in dem vom Buddha geleiteten Orden, in seiner Gefolgschaft, im Kreise seiner Anhänger.

[2]) Die *pabbajjā* und die *upasampadā*. Mit der ersteren Zeremonie scheidet man aus dem weltlichen Leben aus und es beginnt die dem Noviziat vergleichbare Lehrzeit. Mit der *upasampadā* erfolgt die feierliche Aufnahme in den Kreis der Bhikkhus.

[3]) P. *imasmiṃ dhammavinaye.* Mit *dhamma* ist die theoretische Seite, das Dogma, die Lehre der Schule gemeint; mit *vinaya* die Summe der für die Lebensführung der Ordensmitglieder erlassenen Regeln und Vorschriften.

[4]) P. *āraddhacittā.* Der Kommentar (Siam. Ausg. II. 47 15) erklärt den Ausdruck durch *aṭṭhavattapūraṇena tuṭṭhacittā* „deren Herzen befriedigt sind durch die Erfüllung der acht Pflichten." Zu der Bedeutung „befriedigt, gewonnen" kommt auch Franke, Dīgha übers. S. 144, Anm. 2. Allerdings kann das Wort *āraddha* in *āraddhaviriya* nicht in gleicher Weise erklärt werden.

[5]) P. *ākaṅkhamānā* „wünschend, willig", oder passivisch „an die die Bitte gerichtet wurde."

[6]) Damit deutet der Buddha an, daß wohl auch in besonders gelagerten Fällen eine Ausnahme zulässig ist. Kassapa lehnt aber für sich das ab und ist sogar zur Erfüllung schwererer Bedingungen bereit.

die zufriedengestellten Bikkhus gerne an ihm die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft vollziehen, damit er ein Bhikkhu werde — ich aber will eine Probezeit von vier Jahren bestehen, und habe ich nach Ablauf von vier Jahren die Probezeit bestanden, sollen die zufrieden gestellten Bhikkhus an mir die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft vollziehen, damit ich ein Bhikkhu werde."

19. Es bekam auch der Nacktgänger Kassapa bei dem Erhabenen die Zeremonie der Weltabkehr und die der Aufnahme in die Gemeinschaft gewährt.

20. Nachdem aber der würdige Kassapa noch nicht lange in die Gemeinschaft aufgenommen war, da war er, der allein und einsam, unermüdlich, eifervoll, mit gesammelter Seele lebte, binnen kurzem schon an das höchste Ziel heiligen Wandels, um dessen willen Söhne aus gutem Hause völlig aus dem Heimleben übertreten in die Heimlosigkeit, durch eigenes Begreifen und Verwirklichen gelangt. Er wußte: Aufgehoben ist die Geburt, vollendet ist der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war, es gibt keine Wiederkehr mehr in diese Welt.

Es war aber der würdige Kassapa einer von den Vollendeten geworden.

(Fortsetzung folgt)

Suiko

Über den Beginn der buddhistischen Kunst in Ostasien

von Karl With

Unter dem Namen Asuka oder Suiko-Periode bezeichnet man den ersten Abschnitt japanischer Kunstgeschichte, der — wenigstens theoretisch — mit der Einführung des Buddhismus im Jahre 552 nach Chr. beginnt und mit der Taikwareform vom Jahre 645 abschließt. Eine innerpolitisch bewegte Zeit, in der unter Austrag der Kämpfe der beiden Adelsgeschlechter Omi und Muraji sich die Bildung einer festen Gesellschaftsordnung vollzieht und der Grund für die weitere kulturelle Entwicklung Japans gelegt wird. Dabei wird Japan — vornehmlich in den nun folgenden Jahrhunderten — vollkommen Glied der großen übergeordneten Kultur Chinas, dem es nicht nur die tatsächlichen Grundlagen seiner Kultur, sondern auch den Anschluß an die Gesamtheit asiatischer Kulturvorgänge unter Einschluß von Zentralasien und Indien verdankt.

Damit ist auch die Tatsache geklärt, daß die japanische Kunstgeschichte bereits von Anfang an mit Werken voller künstlerischer Reife einsetzt; nicht weil — wie etwa in Indien — die älteren Werke zu Grunde gegangen wären, sondern weil diese Frühkunst eine Abzweigung der chinesisch-koreanischen Kunst darstellt, ja, teilweise als direkter Import vom Festland her zu gelten hat. So kommt es auch, daß die in Japan erhaltenen Denkmäler für die in China verloren gegangene Kunst der Bronze- und Holzplastik Zeugnis ablegen müssen, während umgekehrt diese Einzelbildwerke Japans wieder auf den frühchinesischen Steinstil zurückgeführt werden müssen. Leider gestatten die wenigen und mehr oder weniger zufälligen Reste altchinesischer Plastik keine einheitliche Übersicht über die — im Anschluß an den Buddhismus — sich vollziehende Formwerdung jenes Stiles der sog. Suizeit (581—618), der unmittelbar Ausgangspunkt für die Suikokunst Japans war. Es kann auch an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe sein, diesen Problemen nachzugehen; wir begnügen uns daher mit einer allgemeinen Übersicht, die aber besonderen Nachdruck sowohl auf die

national chinesische Eigenart dieser Kunst legt, als auch — entgegen den landläufigen Ansichten — auf den schöpferischen Anteil, den China an der Ausprägung des Buddhabildes genommen hat.

Die Plastik der früheren Jahrhunderte ist vorherrschend Ausdruck und Ausdeutung buddhistischer Ideen und zwar unter der Form des Mahāyāna-Systems,[1]) des sog. großen Fahrzeuges, mit seinem Zentralproblem der Weltleere und seinem Ziel der Welterlösung und in Verbindung damit dem Streben nach Erlangung des hilfsspendenden erleuchteten und befreiten Bodhisattvatums. Als solches ein geistiges Produkt Indiens, dessen hauptsächlichste literarische Formulierungen — wie die von Aśvaghoṣa (etwa 100 n. Chr.) und Nāgārjuna (gegen Ende des 2. Jh. n. Chr.) [2]) — bereits zu Beginn der buddhistischen Kolonisation Chinas, die im ersten nachchristlichen Jahrhundert einsetzte, ins Chinesische übersetzt wurden. Eine eigentlich künstlerische Gestaltung dieser anfänglich abstrakt und plastischen Ideensetzungen hat sich — zusammengefaßt im großfiguralen Einzelbild des Buddha in Indien erst nach Beginn der Gupta-Zeit, etwa im 4.—6. Jh. n. Chr. vollzogen, [3]) — nach dem eine vom Brahmanismus genährte Versinnlichung der Vorstellungen eingetreten war. Die frühbuddhistische Kunst Indiens ist nichts anderes als Fortführung einer älteren brahmanischen Plastik mit, wenn man so will, buddhistischen Vorzeichen. Umsomehr konnte die im nordwestlichen Randgebiete Indiens noch nachwirkende späthellenistische Provinzkunst so weit Raum gewinnen, [4]) — ungehindert die buddhistischen Mahāyānaideen ihren Verfallsformen zu Grunde zu legen, ohne damit eine Kunst im buddhistischen Geist, worauf es doch einzig ankommt, zu schaffen. Durch die geographische Lage dieser Entstehungsgebiete jedoch wurden die sog. „Gandhāra-Motive“ weit in die Oasen Ostturkestans — [5]) hineinverschleppt und gelangten, da der Landweg von China nach Indien diese Gebiete zu passieren hatte, auch nach China. So findet sich dann in den frühesten Höhlentempeln Nordchinas und zwar denen von Yünkang aus dem ersten Drittel des 5. Jh. (besonders Grotte 4) [6]) — ein unerfreuliches und geistloses Durcheinander hellenistischer Verfallsformen und zentralasiatischer Mischformen, deren weichlich aufgeschwemmte, unruhig malerische und sinnlich individualistische Formgebung ebenso wenig etwas mit dem weltfernen, strengen und konzentriert abgelösten Geiste des

frühen Buddhismus zu tun hat, wie die westlich orientierte Gandhārakunst aus der Zeit der Kushanddynastie (etwa 2. und 3. nachchristliches Jahrhundert). Neben diesem Einflußstrom kommt für Südchina noch ein solcher auf dem Seewege von Indien her in Betracht, der also reinere indische Formen zu übermitteln fähig gewesen wäre. Jedoch ist es mehr als zweifelhaft, ob — wie schon angedeutet — Indien überhaupt in dieser Zeit Formwerte, die von der gewaltigen Abstraktion der frühen Mahāyāna-Gedanken getragen gewesen wären, besessen und damit abzugeben gehabt hat. So verdankt China wohl Indien das ganze Ausmaß buddhistischer Vorstellungen und durch diese jene für die Plastik so entscheidende Bedeutungsetzung des Menschen als Träger und Mittelpunkt einer Weltorientierung. Eine Kunst aber, die bereits vollgültiger Ausdruck des Buddhismus gewesen wäre, und jenen übernommenen Mahāyānasūtra's an die Seite zu stellen wäre, ist Indien schuldig geblieben. Die künstlerische Tat der plastischen Gestaltung jener Ideen ist China zugefallen.

So setzt hier ein grandioser Prozeß der Konzeption und schöpferischen Gestaltung ein, der nicht nur die fremden unzulänglichen Formwerte abwandelt, sondern abstößt und im Verlauf des 5. und 6. nachchristlichen Jahrhunderts einen frühbuddhistischen, national chinesischen Stil schafft, der seiner geistig strengen Auffassung des ideellen Gehaltes und der vorstellungsreinen plastischen Struktur nach weder in Zentralasien noch in Indien, das nur eine Kunst voller anschauungsreicher Sinnlichkeit oder mystischer Einfühlung kennt, eine Analogie besitzt.

Der Prozeß dieser Formwerdung [7]) in China ist in Yünkang [8]) während des kurzen Zeitraumes von etwa einem Jahrhundert (414 bis 524) abzulesen, und wird in noch bewußterer und prägnanterer Form in Lungmen [9]) (Höhle 10, Lao Kien tong 1. Drittel des 6. Jh.) fortgesetzt. Besteht dabei die Datierung des kleinen steinernen Votivsteines im Kölner Museum in das Jahr 167 n. Chr. zu Recht [10]), so wären damit die Wurzeln dieser sich nunmehr in voller Breite entwickelnden Formgebung noch um Jahrhunderte vorzudatieren, und zugleich die Brücke zur älteren Kunst der Hanzeit aus den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten geschlagen und noch einmal damit die Bedeutung Chinas an der Ausprägung des Buddhabildes erwiesen.

Durch Einflüsse von Südchina her (Sze tschuan), wo im Gegensatz zu der leichteren edlen linearen Formführung des Nordens robustere und schwerere Blockformen vorherrschen, erhält auch die Kunst von Lungmen eine Erweiterung, wie die — wohl seit der Mitte des 6. Jh. entstandenen — Werke von Kung hsien zeigen, sowie die späteren Höhlen von Lungmen (M,S,V)[11]) mit ihrem seltsamen Nebeneinander von durchsichtiger und schwebender Zartheit [12]) und wuchtiger Schwere. Zusammen mit den Steinstelen des Kölner Museums bilden sie den Übergang zur vollen und feierlichen Kunst der Suizeit, in der die Auffassungen von Nord- und Südchina vereinigt erscheinen. Letzter zeitlicher Ausläufer dieses Stiles in China ist die 642 datierte Pin yang Grotte, [13]) während die weiteste örtliche Abzweiguug die Suikokunst Japans ist, deren Hauptmeister Tori [14]) in den ersten Jahrzehnten des 7. Jh. der eigenwilligste und persönlichste Zeuge dieser aus der Kunst der Wei und Liang entsprossenen Sui-Kunst Chinas ist. Im Unklaren muß es vorläufig bleiben, ob Korea [15]) bei der Vermittlung nach Japan eine rein provinzielle oder auch eine selbständige Rolle gespielt hat. Jedoch scheint es, daß die koreanische Kunst nur eine Abzweigung der chinesischen gewesen ist.

Es scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein, daß diese frühbuddhistischen Stile Ostasiens, von denen wir außer der Stele in Köln nur vereinzelte Reste aus dem 5. und 6. Jh. kennen, ihrerseits rückwirkend auf Indien Einfluß genommen haben, wo wir etwa zur selben Zeit einen großen figuralen buddhistischen Stil vorfinden, der in einzelnen Momenten eine ähnliche Auffassung, etwa der Gewandgebung oder des Aufbaus zeigt, was jedenfalls zu denken gibt.

Für diese frühe Plastik Ostasiens ist zweierlei kennzeichnend. Die spiritualistische, philosophisch abstrakte und sachlich strenge Auffassung des idealen Themas und die reine architektonisierende Art der Formgesetzlichkeit. Eine reine Ideensetzung, die im Gegensatz zur universalen Einführung, mythologischen Spekulation oder vermenschlichten Auffassung — Buddha als ein Außerweltliches, Unveränderliches und Unstoffliches darstellt. Es liegt etwas durchaus Unpersönliches, Überweltliches, Unsinnliches und auch Diktatorisches in der spiritualistischen Tendenz dieser Zeit, voller Versenkung in das abstrakt Absolute oder normativer Idealisierung

geistiger Kräfte oder ethischer Werte. Wechselnd zwischen der nüchtern gewaltigen Abgeschiedenheit des Buddha, der leidenschaftslosen Hingabe eines Bodhisattva oder der spirituellen Zärtlichkeit der Kwannon. Hier geht es durchaus und allein um Erkenntnis, noch nicht um Anschauung und Verkörperung. Auch der Grundzug der Formgebung ist bestimmt von solcher Strenge, Weltenferne und unsinnlich geistiger Abstraktion. Wohl wird plötzlich die menschliche Gestalt Mittelpunkt der Formgebung, aber nicht im Sinne der Menschlichkeit oder gar Leiblichkeit, sondern als Träger und Ausdruckspol einer Idee. Ein Stil, der bis zur Nüchternheit klar ist, schwer und bewegungslos, in sich diszipliniert, architektonisch gefügt, der linear gliedert und rhythmisch symmetrisch ordnet. Frontal geschlossen, der Gestus unräumlich gebunden, die Winkel hart gebrochen, die Gewandung als rein ornamentales Gefüge entstofflicht. Im Ausdruck voller erhabener und allgemein gültigster Kennzeichnung; neutral, oft sachlich indifferent; kühl und schwer, dann wieder innig und voller Lieblichkeit oder gebieterisch befehlend. Immer dabei voll innerlicher Größe und ganz vom „Außen" abgebaut. So ist auch der ikonographische und sektenmäßige Typenschatz und seine entsprechende Differenzierung noch sparsam und beschränkt sich lediglich auf die allgemeinsten Haupttypen eines Buddha, Boddhisattva und der Schutzgottheiten der Himmelskönigin.

Dennoch bleibt der Formgebung im einzelnen ein weiter Raum für Varianten, und die Entwicklung, die in China im stürmischen Tempo verläuft, beschreibt nach der grundlegenden Fundierung des Stiles in den wenigen Dekaden, die sie in Japan zu durchleben hat, eine im einzelnen reich gegliederte und verästelte Kurve. Hier verlohnt sich besonders ein liebevolles Eingehen ins Detail, um den Reichtum, der sich anfänglich unter einer scheinbaren Gleichförmigkeit verbirgt, zu heben. Mit Recht hat man in den in Japan erhaltenen Bildwerken die Meisterwerke dieser Zeit zu sehen. Aber es so hinzustellen, als ob die chinesische Steinbildhauerei nur handwerkmäßige Steinmetzarbeit gewesen wäre, ist, wenn damit ein Werturteil verbunden wird, eine armselige Verkennung; denn diese einzige Anonymität, die alle Arbeiten einhüllt, spiegelt alle Grade der Intensität wieder, von der biederen Handwerksarbeit bis zur überlegenen Kraft der Meisterschaft.[16])

Die erhaltenen Bildwerke in Japan spiegeln in ihrem mannigfachen Nebeneinander verschiedener formaler Grundtypen jenen vorerwähnten Unterschied, wie er etwa durch die Bildwerke von Kung hsien und Lungmen belegt wird — also zwischen blockhaft wuchtiger und schlank überhöhter, sensitiver Formgebung — wieder. Es ist das einmal die Gruppe der Bildwerke um Tori, dessen Hauptwerk die fassadenartige Shakatrinität des Horyuji [17]) ist und die — wohl doch irrtümlich — als koreanisch bezeichnete Gruppe wieder, deren Hauptwerk die säulenartige Kokuzo desselben Tempels ist; [18]) bis gegen Mitte des Jahrhunderts unter allmählicher Auflockerung der gebundenen Strenge in harmonische Rhythmik beide Richtungen sich gegenseitig ausgleichen. Das Hauptstück dieser späteren Zeit ist die vollendet schöne Kwannon des Chuguji Nonnenklosters, [19]) in ihrer tiefen Friedfertigkeit, innerlichen Stille und leise spielenden Anmut.

Nie wieder ist in Ostasien die Plastik von solcher reinen Erkenntnisgröße gewesen, von solcher Einfachheit und erdentbundenen Innerlichkeit; so allgemein gültig gewesen, so unabweislich sparsam, so lautlos und unbegreiflich. „Dieselbe Gesetzmäßigkeit ist all diesen Bildwerken eigen, wobei die Bildform unter Neutralisierung der Naturform zu einem selbständigen künstlerischen Organismus erhoben wird. Der Reinheit der Formen entspricht die Verinnerlichung des Ausdrucks. Mit gewaltigen Maßstäben sind diese Werke gemessen, die immer mit der Unbegrenztheit des Horizontes und mit der Absolutheit eines Traumes rechnen. Jeder Gedanke wird zur Idee gesteigert, jede Form zum Monument verallgemeinert. Die ruhende Masse herrscht über dem Körper, der große Rhythmus über jede Bewegung, die Harmonie des Gleichmaßes über die Lautheit der Erfahrung; Göttlichkeit, Weisheit und Tugend über Wirksamkeit, Tat und Physis. Himmlische Schicksale, die in tiefster Innerlichkeit sich offenbaren und mit der menschlichen Bedingtheit sich verketten; deren Abbild nicht die wahllose Vielgestaltigkeit des irdischen Bildes entspricht, sondern die Ruhe der geistigen Ordnung, die Unermessenheit ewiger Träume."

Man kann in diesen frühbuddhistischen Stilen sehr wohl eine Fortsetzung der älteren chinesischen Kunst der Hanzeit [21]) des 1. und 2. Jahrhunderts oder vielleicht noch besser gesagt, in der Hankunst die organische Vorbereitung zur Wei- und Suikunst sehen,

indem nun die für die Hankunst typischen Gültigkeiten — wie der flächenhafte Reliefcharakter, die zeichnerische Betontheit, ornamentale Rhythmik, Vorliebe für umlaufende Konturen — die großartige Übersetzung in eine reliefartig gebundene, architektonisch gefügte und großfigurale Formgebung finden. Und was dort vom Konfucianismus [22]) her an einer auf dualistischer Symmetrie fussenden Ordnung, an klarer Nüchternheit und diktatorischer Logik sich ausgebildet findet, bildet auch einen wesentlichen Grundzug für die frühbuddhistische Kunst, die sich damit nun in allen ihren Teilen als eine selbständige chinesische Erscheinung und in folgerichtiger Eigenentwicklung darstellt.

Der Gegensatz zur konfucianistischen Ausdrucksgebung mag dahin formuliert werden, daß hier alle Ordnung auf ein Diesseits bezogen ist, im Buddhismus aber alle Ordnung die Folgerichtigkeit eines geistigen übersinnlichen Prinzips bedeutet, dem alles Seiende untergeordnet ist, alles Persönliche sich anzugleichen hat. Was dort als unerbittliche Unterordnung des Individuums unter die Gesamtheit als Staat endet, erhält im Buddhismus durch die Erlösungsidee eine individuelle Ueberhöhung und Befreiung, indem das Nirwana als Absolutheit auf die einzelne menschliche Existenz bezogen wird. Damit sind wiederum die Beziehungen zum Taoismus [23]) gegeben, dessen Anhänger ja auch am meisten für die Verbreitung des neuen Glaubens eintraten; denn hier deutet die gesteigerte abgelöste Individualität der Ausgleichungsform an das Universum. Und so seltsam das klingen mag, scheint mir die Wei-Sui-Suiko-Kunst den fiktiven Geist des Konfucianismus widerzuspiegeln, während die Kunst der folgenden Tang-Hakuho-Tempyo-Zeiten der universalen Sinnlichkeit des Taoismus Raum zu geben scheint. Fiktion und architektonische Formgebung liegen auf derselben Ebene, wie ihrerseits universale Einfühlung und naturalisierende Formorientierung, die grundlegend für die Stile der nachfolgenden Zeiten sind. [25])

(Fortsetzung folgt)

Die Sekten des alten Buddhismus

I.

Die „südliche" Überlieferung

Von Professor Dr. Walleser

Nach dem Dīpavaṃsa, den wir wohl als die älteste und daher zuverlässigste Quelle für die Geschichte des sogen. „Südlichen Buddhismus" zu betrachten haben,[1]) wird nach dem zweiten der zwei Berichte über das zu Vesālī abgehaltene Konzil, zu dem das in zehn Punkten nicht mit der Ordenszucht übereinstimmende Verhalten der Vajjiputtaka-Mönche Veranlassung gegeben hatte, erzählt, daß die von den Thera exkommunizierten Vajjiputtaka, zehntausend an Zahl, sich zusammenschlossen und ein besonderes Konzil abhielten, welches das „große Konzil" (*mahā-saṅgīti*) genannt wurde, bei dem es sich aber offenbar nicht mehr um die zehn Streitpunkte handelte, sondern um die Neuaufstellung des Lehrkanons.[2]) Nach diesem ersten Schisma trat bald ein zweites ein, indem sich die Mahāsaṅghika in die Gokulika und Ekabyohārika spalteten; späterhin schieden sich in der Sekte der Gokulika die Bahussutaka und Paññatti-bhikkhu, diesen gegenüber traten dann die Cetiya auf, sodaß die Mahāsaṅgītika jetzt in fünf Schulen vertreten waren.

Aber auch in der — nach der Auffassung der „südlichen" Buddhisten — orthodoxen Gemeinde der Thera, die bei dem Konzil zu Vesālī einen strengeren Standpunkt hinsichtlich der Beobachtung der Vinaya-Vorschriften eingenommen hatten, trat eine Spaltung ein, indem zunächst die Mahiṃsāsaka und Vajjiputtaka-Bhikkhu sich trennten und weiterhin in der Sekte der Vajjiputtaka sich vier Gruppen absonderten: die Dhammuttarika, Bhaddayānika, Channāgarika, und Sammiti. Aber auch die Mahiṃsāsaka bildeten in späterer Zeit zwei Schulen, nämlich die Sabbatthi-vādin und Dhammagutta. Von den Sabbatthi-vādin schieden sich weiterhin die Kassapika, von diesen letzteren die Saṃkantika, und schließlich machten sich die Suttavādin selbständig, sodaß die Zahl der aus dem

[1]) Vgl. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die gesch. Überlieferung in Ceylon, p. 4 ff.

[2]) Dīpavaṃsa, 5, 30—38.

Theravāda entstandenen Schulen sich auf elf belief. Alle diese Sekten entsprangen im zweiten Jahrhundert nach Buddha. In späterer Zeit bildeten sich noch sechs weitere, nämlich die Hemavatika, Rājagirika, Siddhatthika, Pubba- und Apara-Selika und schließlich noch die Apara-Rājagirika.

Diese Aufzählung ist wohl als Grundlage für den entsprechenden Bericht des Mahābodhivaṃsa[3]) zu betrachten, der nur darin von jenem abweicht, daß er anstatt Bahussuta: Bāhulika und anstatt Apara-Rājagirika: Vājiriya (nach Ms. B. *vājagīriyo*) bietet. Diese letzte Lesart ist nach Minayeff Recherches p. 203 n. auch die des Pariser Ms. des Kommentars zum Kathāvatthu, während eine ceylonesische Hs. *Vājarika* schreibt.

Fassen wir diese Bezeichnungen der Sekten ins Auge, so tritt deutlich hervor, daß sie zum Teil geographischer Art sind, sodaß sich hieraus schon Schlüsse auf ihre örtliche Verteilung ziehen lassen. So dürften vor allem die Anhänger des „großen Konzils", die Mahāsaṅghika oder Mahāsangītika, in dem Lande der Vajjin oder Vajjiputtaka gewohnt haben, indem die dortigen Mönche durch ihre nachlässige Handhabung der Ordensregeln sich die Ausstoßung aus der Gemeinde der Thera zuzogen (die Angabe ist übrigens die der Thera selbst, und bedarf daher vielleicht einer Einschränkung) und hierauf eben die Mahasaṅgīti abhielten. Aber auch in der Partei der Thera müssen die Vajjiputtaka stark vertreten gewesen sein, indem sie bald innerhalb der Thera eine besondere Gruppe neben den Mahīṃsāsaka bildeten, die ich an anderer Stelle[4]) als im Andhra-Gebiete des nördlichen Dekkhan ansässig nachzuweisen versucht habe. Wenn sich späterhin die Mahiṃsāsaka in die zwei Schulen der Sabbatthi-vādin und Dhammagutta spalteten, so dürfte also wohl anzunehmen sein, daß sie beide ursprünglich dem südlich des Vindhya gelegenen Indien angehörten. Andere ursprüng-

---

[3]) Nach den eigenen Angaben des Buches p. VIII ist dieser Text die Übersetzung eines sinhalesischen Originals. Aus dem Gandhavaṃsa indessen, der den Text neben vier anderen als von (sinhalesischen) *ācāriya* verfaßt bezeichnet (p. 51), sowie nach dem Sāsanavaṃsadīpa, 1262:

Upatissamahāthero Māgadhāya (*°dhiyā?*) *niruttiyā*
Bodhivaṃsam akā dhīro dhīrehi abhivaṇṇiyaṃ —

ist er das Werk eines Thera aus Magadha, Upatissa (vgl. Preface p. VIII f.(

[4]) Ält. Ved. p. 12; vgl. Lassen, Ind. Altk. II² p. 246, I² p. 681.

lich geographische Bezeichnungen waren ferner die der Caitika (Cetiya), der Pūrva- und Aparaśaila (Pubba-selika, Apara-selika),[5]) sowie der Hemavata und Ṣaṇṇāgarika (eig. „Bewohner der sechs Städte"), deren genauere Lokalisation indessen mit Hilfe unserer Quellen nicht möglich ist.[6]) Andere dieser Sekten haben ihre Namen offenbar nach denen ihrer Gründer oder hervorragender Führer erhalten (z. B. Kassapika), wieder andere jedoch nach ihnen eigentümlichen Lehrmeinungen, wie die Ekabyohārika (ssk. *ekavyavahārika*) und Paññattivādin (ssk. *prajñapti-vādin*) unter den Mahāsaṅghika, die Sabbatthi-vādin und Suttavādin (ssk. *Sautrāntika*) unter den Thera. Bei alledem müssen wir uns allerdings vergegenwärtigen, daß der hier zugrunde gelegte südliche Bericht über die Trennung der Schulen durchaus einseitig ist und sich in vieler Hinsicht im Widerspruch mit denen der tibetischen und chinesischen Quellen befindet, ohne daß es möglich wäre, zu entscheiden, auf welcher Seite die Wahrheit ist.

So unterscheiden sich auch die beiden Überlieferungen insofern, als nach der Angabe des Dīpavaṃsa die alten achtzehn Sekten (zu denen die an letzter Stelle genannten fünf, Hemavatika, Rājagirika, Siddhatthika, Pubba- und Apara-Selika also nicht gehören) ausnahmslos im zweiten Jahrhundert nach Buddhas Tod, also zwischen dem Konzil von Vesālī und dem von Pāṭaliputta, entstanden, während die nördlichen Angaben, wie es auch natürlicher ist, diese Sektenbildung sich auf mehrere Jahrhunderte erstrecken lassen.[7]) So sind wir auch über die Streitpunkte, die zu der Sektenbildung Veranlassung gaben, nur durch die nördlichen Berichte unterrichtet und es muß als zweifelhaft gelten, ob das Kathāvatthu, in welchem alle Lehrunterschiede ausführlich behandelt werden, auch nur eine Andeutung hierüber enthält.[8]) Immerhin ergibt sich auch aus der Entwicklung der gegnerischen Theorien in dem Kathāvatthu ebenso

---

[5]) Beide in der Nähe des heutigen Bejwada. Vgl. Beal, Records, v. II, p. 221 n. 101: Hsüan-chwang, Buch X, TE. XXXV, 7. 53b.

[6]) Vgl. Minayeff. Recherches, p. 206.

[7]) Vgl. Minayeff l. c. p. 203.

[8]) Vgl. L. de la Vallée Poussin, The five points of Mahādeva and the Kathāvatthu, Journ. Roy. As. Soc. 1910, p. 413 ff. V. P. vermutet, daß Kathāvatthu II, 1—5 (6) den fünf Punkten, von denen sich vier auf die Beschaffenheit eines Arhant, einer auf die der Konzentration beziehen, entspricht.

wie aus dem, was wir aus den nördlichen Quellen erfahren, daß der Streit sich hauptsächlich um den Begriff des Arhant, des „Heiligen" der buddhistischen Erlösungslehre, drehte, daß es also nicht eigentlich Fragen der Weltanschauung oder Philosophie waren, welche die Geister jener Zeit so heftig bewegten, daß schon die erste Spaltung der buddhistischen Gemeinde nach dem Konzil von Vesālī in der verschiedenen Stellungnahme zu solchen Fragen ihre Ursache gehabt hätte.

Wohl aber muß dieses überwiegend theoretische Interesse an Problemen der Weltanschauung zur Zeit des unter Aśoka zu Pāṭaliputra abgehaltenen dritten Konzils im Vordergrund gestanden haben, falls die Angaben über dessen Veranlassung, soweit sie von Buddhaghosa in seinem Kommentar zum Kathāvatthu mitgeteilt werden, einigermaßen mit den Tatsachen übereinstimmen.

Hiernach hätten sich infolge der überaus reichen Zuwendungen, die Aśoka der buddhistischen Mönchsgemeinde machte, auch eine Menge von Angehörigen anderer Gemeinschaften die Zugehörigkeit zu jener angemaßt und nach Anlegung des gelben Gewandes sich an den Gebräuchen und Übungen der Bhikkhu beteiligt, indem sie ihre eigenen Irrlehren als das Gesetz des Buddha bezeichneten. So entsprach ihr Verhalten nicht den Vorschriften des dhamma und vinaya. „Einige umwandelten das Feuer, andere unterzogen sich den fünf Bußen (*tapas*), andere beteten die Sonne an, andere bemühten sich, den dhamma und vinaya zu zerstören." Darauf weigerte sich die Bhikkhu-Gemeinde, mit ihnen zusammen den Fasttag (*uposatha*) und das Ende des vassa (*pavāraṇā*) festlich zu begehen. Aśoka bemühte sich, dem Skandal ein Ende zu machen, aber es gelang ihm nicht. Zudem entstand infolge des ungeschickten Eingreifens eines Ministers bei den Bhikkhu Unwillen. Schließlich wandte sich der König in der Absicht, diesen Zuständen ein Ende zu machen, an die Gemeinde (*saṅgha*) mit der Frage, wer hierzu befähigt sei. Man antwortete ihm, der Thera Moggaliputtatissa. Dann ließ er diesen nach dem Ausspruch des saṅgha vom Ahogaṅga-Berg holen, und nachdem jeder Zweifel an dessen übernatürlicher Kraft (*iddhi*) durch Wunderzeichen beseitigt war, legte der Thera sieben Tage lang die Lehre dar. Am siebenten Tage versammelte er die Bhikkhu-Gemeinde, sonderte die Bhikkhu nach der von ihnen angenommenen Lehre ab und fragte jede einzelne

Bhikkhu-Schar, nachdem er sie hatte vortreten lassen, welcher Lehre der Tathāgata angehört habe. Dann sagten die, welche an der Lehre der ewigen Dauer (*sassata-vāda*) festhielten, er sei ein Sassata-vādin gewesen, und in gleicher Weise schrieb jede einzelne Schar dem Buddha genau diejenige Lehre zu, die sie selbst vertrat: so die nur teilweise eine Ewigkeit lehrenden (*ekacca-sassata-vādin*), die das Selbst als ein Endloses (*attānantika*) lehrenden, die Sophisten (eig. „unsterblich sich hin- und herwindenden", *amara-vikkhepika*), die eine zufällige (eig. „ohne besonderen Grund", *adhicca-samuppannaka*) Entstehung lehrenden, die ein Bewußtes lehrenden (*saññivādin*), die ein Unbewußtes lehrenden (*asaññivādin*) die ein weder Bewußtes noch Unbewußtes lehrenden (*nevasaññināsaññivādin*), die ein Abschneiden (Vernichtung) lehrenden (*ucchedavādin*) die ein Erlöschen in dieser Welt lehrenden (*dittha-dhamma-nibbāna-vādin*). Als so der König die Ansichten dieser Leute erfuhr, erkannte er, daß das keine Bhikkhu, sondern Anders-Lehrende waren, gab ihnen weiße Gewänder und ließ sie die Priesterschaft ablegen. Diese waren aber nicht weniger als sechzig tausend. Alsdann ließ er die anderen Bhikkhu kommen und fragte sie, was der Buddha gewesen sei. Sie antworteten, ein Vibhajjavādin. Hierauf fragte der König den Thera, ob der Buddha ein Vibhajjavādin gewesen sei, und nachdem dieser die Frage bejaht hatte, sagte der König: „Gereinigt ist jetzt die Lehre, die Bhikkhu-Gemeinde halte jetzt Uposatha!" Die gesamte Gemeinde trat zusammen, um Uposatha zu feiern, und zwar waren es sechzig tausend Bhikkhu. „Auf dieser Versammlung verkündete Thera Moggaliputta-tissa zur Widerlegung aller Streitpunkte (*vatthu*), die bis dahin zu Tage getreten waren, sowie derer, die in Zukunft noch vorgebracht werden würden, nach dem von dem Meister angegebenen logischen Verfahren (*naya*), die von dem Tathāgata aufgestellte Liste (*mātikā*) befolgend (*vibhajanto*, eig. ‚einteilend'), das die fremden Lehren zermalmende, majestätische (*āyatilakkhaṇa*) Kathāvatthu-pakaraṇa, indem er für die eigene Lehre und ebenso auch für die gegnerischen Lehren fünfhundert Sätze aufstellte. Dann wählte er aus den sechzigtausend Bhikkhu solche aus, die genaue Kenner des Dreikorbs (*tipiṭaka*) und richtiger Unterscheidung waren, und wie einst Thera Kassapa rezitierten sie den Dhamma und Vinaya. Auf diese Weise reinigte er die Lehre und hielt das dritte Konzil (*sangīti*) ab. Indem er da den Abhidhamma

rezitierte, führte er diese Lehrzusammenfassung ein."[9])

Es entzieht sich vollständig unserer Beurteilung, in welchem Umfange in dieser Darstellung über den Anlaß und den Verlauf der dritten Saṅgīti Geschichtliches mit Legendärem vermischt ist. Insbesondere ist es schwierig zu entscheiden, ob die verschiedenen Lehren und Anschauungen, welche den unrechtmäßig in den Orden eingedrungenen Tīrthika in den Mund gelegt werden, tatsächlich in der angegebenen Weise präzisiert waren. Es würde sich daraus ergeben, daß sich die Polemik des Aśoka nicht so sehr gegen die wirklichen Anhänger des Buddhismus, mochten sie einer Sekte desselben angehören, welcher sie wollten, richtete, sondern gegen Anschauungen, die überhaupt nichts mit Buddhismus zu tun hatten und von denen wir nirgends als solchen einer buddhistischen Schule hören. Andererseits richtet sich aber das Kathāvatthu nicht gegen die von Aśoka zurückgewiesenen Lehren des *sassatavāda, ucchedavāda* usw., die von allen Buddhisten bekämpft wurden, sondern ausschließlich gegen Auffassungen, die von der einen oder anderen der alten Sekten vertreten waren. So läßt sich ein gewisser Widerspruch zwischen dem Inhalt des Kathāvatthu und dem, was uns Buddhaghosa in der Einleitung seines zugehörigen Kommentars als Veranlassung zur Komposition des Textes berichtet, kaum in Abrede stellen; wir verstehen nicht recht, was die in der Einleitung namhaft gemachten Lehren der Tīrthika mit den von dem Kathāvatthu bekämpften gemein haben sollen.

Die nächstliegende Folgerung, die wir aus diesem Widerspruch zu ziehen haben, ist ohne Zweifel die, daß, falls wir überhaupt dem Bericht des Buddhaghosa über die Vorgänge vor und während des Konzils zu Pāṭaliputra einigen Glauben beimessen wollen, wir die Entstehung des Kathāvatthu überhaupt von den mit jenem Konzil zusammenhängenden geschichtlichen Tatsachen loslösen, wodurch wir zugleich die Möglichkeit einer annehmbareren Perspektive hinsichtlich der zeitlichen Abstände einerseits zwischen der Bildung der verschiedenen Schulen, andererseits der Abfassung des doch recht umfangreichen und anscheinend erschöpfenden Textes gewinnen, in welchem nicht nur die bis zu jenem Zeitpunkt schon aufgetretenen, sondern, wie ausdrücklich bemerkt wird, auch die

[9]) Anstatt *pakaraṇaṃ saṃgahaṃ* lies °*ṇa-saṃ*°. Vgl. JPTS. 1889 p. 5 ff.

erst in Zukunft auftauchenden sektiererischen Meinungen auseinandergesetzt und widerlegt werden. Nur wenn wir annehmen, daß das Kathāvatthu erheblich jünger ist, als die legendären Erzählungen des Buddhaghosa (die er wohl aus der alten singhalesischen Atthakathā geschöpft haben wird) uns glauben machen wollen, wird es verständlich, daß sich das Kathāvatthu mit Vorliebe mit den späteren Sekten beschäftigt,[10]) während die älteren, abgesehen von der aus dem Dīpavaṃsa übernommenen Stelle über die Entstehung der achtzehn Sekten, nicht einmal namhaft gemacht werden. Wir haben also nur zweierlei Möglichkeiten vor uns: entweder wir nehmen an, Buddhaghosa habe mit seiner Zuteilung der Irrlehren an die einzelnen Schulen recht, dann kann das Kathāvatthu erst mehrere Jahrhunderte nach Aśoka und Moggaliputta verfaßt worden sein; oder aber es ist tatsächlich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden, dann müssen eben auch alle bekämpften Lehren schon vor jenem Zeitpunkte, zu welchem aber wohl erst nur eine kleine Zahl der achtzehn Sekten vorhanden war,[11]) von den älteren Sekten vertreten worden sein, und die bezüglichen Angaben in Buddhaghosas Kommentar wären als im eigentlichen Sinne unzutreffend abzulehnen. Ich neige unter diesen Umständen, namentlich aber mit Hinsicht auf die recht komplizierten Theoreme, die im Kathāvatthu behandelt und widerlegt werden, der Auffassung zu, daß dieser Text sehr erheblich jünger ist, als die geschichtliche Legende uns glauben machen will, und bekenne mich also entgegen meinen früheren Darlegungen[12]) zu dem, was Minayeff als Ergebnis seiner Untersuchungen über die einschlägigen Probleme geäußert

[10]) Voraussetzung hierfür ist allerdings, daß die Angaben Buddhaghosas über die Schulen, gegen die sich die Polemik des Kathāvatthu in den einzelnen Fällen richtet, zutreffend sind. Es wäre sehr wohl möglich, daß das Kathāvatthu tatsächlich älter wäre, aber ganz andere Gegner im Auge gehabt hätte, als von Buddhaghosa, entsprechend dem buddhistischen Sektenwesen seiner Zeit — Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. — vermutet und genannt werden.

[11]) Dies ist nicht nur aus inneren Gründen höchst wahrscheinlich, sondern wird uns ausdrücklich durch die nördlichen Berichte des Vasumitra (im Samaya-bheda-uparacana-cakra) i. a. bestätigt, indem hier eine Anzahl derselben als erst im dritten und vierten Jahrhundert nach Buddha aufgekommen namhaft gemacht werden.

[12]) Philos. Grdl. p. 95 ff.

hat, wenn ich auch den Argumenten, die er zur Begründung desselben anführt, nur in beschränktem Maße zustimmen kann.[13])

Die pseudo-geschichtlichen Angaben in der Einleitung des Kathāvatthu sind immerhin insofern von Wert, als sie gestatten, die Bedeutung des Ausdrucks des Wortes *vibhajja-vāda*, als welcher die Lehre des Buddha charakterisiert wird, genauer zu bestimmen. Es darf wohl daran erinnert werden, daß hier der Ausdruck nicht etwa als Bezeichnung einer einzelnen buddhistischen Sekte verwandt wird, sondern als Charakteristik der Lehre des Buddha gegenüber solchen Anschauungen, die überhaupt nichts mit Buddhismus, auch nicht mit einzelnen abweichenden Behauptungen buddhistischer Sekten zu tun haben. So ist es nicht denkbar, daß irgend ein Buddhist die Lehre des *sassata-* oder *uccheda-vāda*, die Lehre eines ewigen Seins oder einer absoluten Vergänglichkeit dargelegt habe; denn es wird an zahlreichen Stellen des Kanons ausdrücklich gesagt, die Lehre des Buddha bewege sich in der Mitte zwischen jenen Extremen.[14])

Wir können uns nicht vorstellen, daß eine buddhistische Schule einen abweichenden Standpunkt eingenommen habe. Noch deutlicher tritt der Gegensatz der in die buddhistische Mönchsgemeinde eingedrungenen und durch Aśoka wieder daraus entfernten Angehörigen fremder Schulen zu der buddhistischen Lehre bei jenen hervor, die als Feuer- und Sonnenanbeter sich betätigten. Hiernach ist wohl anzunehmen, daß sich der Eifer des Herrschers nicht eigentlich gegen

---

[13]) So ist, wie Oldenberg ZDMG. 1898 p. 633 richtig hervorgehoben hat, die Bezeichnung der Vetulyaka als einer Sekte, die in einem gewissen Punkte häretische Lehren nach Buddhaghosas Kommentar vertreten haben soll, obwohl diese Schule erst lange nach Aśoka aufgetreten ist, an und für sich noch nicht für eine späte Abfassung auch des Kathāvatthu beweisend, weil aus dem Umstand, daß zur Zeit des Buddhaghosa die Vetulyaka eine gewisse häretische Meinung vertraten, noch nicht hervorgeht, daß man auch schon bei der Abfassung des Kathāvatthu gerade an diese Sekte gedacht habe. Es wäre doch möglich, daß ursprünglich eine andere Schule damit gemeint gewesen sei, zumal da die Theorien der früheren Sekten in dem Kommentar niemals erwähnt werden und daher wohl auch nicht mehr zur Zeit seiner Abfassung bekannt waren.

[14]) Vgl. z. B. Dīgha I, 1, 25ff., Saṃy. XII, 15, 7; XXII, 90, 17; Sabbam atthtīi kho Kaccāyana ayam eko anto. Sabbam natthīti ayam dutiyo anto. Ete K. ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti.

die wirklichen Anhänger des Buddhismus wandte, mochten sie im übrigen einer Schule angehören, welcher sie wollten, sondern gegen jene Sekten, die zugleich durch Absonderlichkeiten ihres Benehmens und ihrer religiösen Gepflogenheiten Ärgernis erregten. Wenn dem gegenüber der Standpunkt des Buddha als *vibhajjā-vāda* bezeichnet wird, so soll hiermit ein Merkmal seiner Lehre angegeben werden, durch welche sich diese von denen der Nicht-Buddhisten unterschied. So ist auch der Ausdruck ursprünglich nicht als die Bezeichnung einer einzelnen buddhistischen Sekte gemeint, sondern eben als Kennzeichnung der buddhistischen Lehre überhaupt im Verhältnis zu den außer-buddhistischen.

Bei alledem steht nichts im Wege anzunehmen, daß hiermit eine Eigenschaft hervorgehoben wurde, auf welche eine einzelne Sekte besonderen Wert legt, daß vielleicht auch in jenem terminus eine Theorie ihren kurzen, zusammenfassenden Ausdruck fand, die innerhalb einer bestimmten Schule mit besonderem Eifer untersucht und ausgebildet wurde. Sie entdeckte in Buddha's Darlegungen vielleicht einen gewissen tieferen Gesichtspunkt, ein Prinzip, das der Aufmerksamkeit oder dem Scharfsinn der früheren Anhänger entgangen war und das zu entdecken und in seiner vollen Bedeutung zu verstehen einer beschränkten Anzahl von Ordensangehörigen vorbehalten blieb, die sich dann zu einer besonderen Gemeinde zusammengeschlossen haben. So mochte es immerhin kommen, daß eine einzelne Schule mit einer Benennung belegt wurde, die diese selbst als die allgemeinste Charakterisierung der gemeinsamen buddhistischen Weltanschauung herausgefunden hatte. Es war aber schließlich auch möglich, daß die Sekte, in welcher jener Begriff eine so besonders eingehende Würdigung fand, die entsprechende Bezeichnung für sich selbst in hervorragendem Maße in Anspruch nahm, wobei aber auffällt, daß gerade im Kommentar zum Kathāvatthu der Ausdruck *vibhajja-vāda* nicht zur Bezeichnung einer einzelnen Sekte verwandt wird, sondern ausschließlich als die der Lehre des Buddha selbst.[15])

Was nun die eigentliche Bedeutung jenes Ausdrucks anbelangt,

[15]) Es muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben, festzustellen, wie die Angaben der „nördlichen“ Angaben über die buddhistischen Sekten mit dieser Auffassung sich vereinigen lassen. Zur allgemeinen Orientierung über diese Frage vgl. Kern, Manual p. 110f.

so findet sich eine gewisse Erklärung in der „Historischen Skizze des alten Buddhismus“ des Archimandristen Palladji (Palladias),[16]) indem hier nach bis jetzt nicht festgestellten Quellen folgende Angaben über die älteste Sektenbildung zusammengestellt sind: „Die „fünf Artikel“ des Mahādeva waren nur der erste Anlaß zu neuen und wichtigeren Zerwürfnissen: Mahāsaṅghika wurde allgemeine Benennung einiger besonderen Schulen, die einer gemeinsamen Idee folgten, welche man mit dem Worte Nominalismus ausdrücken kann. Bald nach Mahādeva's Tode bildete sich in der Mahāsaṅghika eine unter dem Namen Ekavyavahārika bekannte Sekte: sie verwarf die Wirklichkeit der Welt, des Materiellen und Nicht-Materiellen. ‚Nach ihr erschien der Lokottaravāda, welcher nur demjenigen Wirklichkeit zugestand, was auf die moralische Vervollkommnung des Menschen Bezug hat, alles übrige für falsch und trügerisch erklärend.‘ Der berühmte Mudgaliputra wollte die Meinungen beider Schulen vermitteln und kam so auf den Gedanken, Alles habe eine wahre und falsche Seite und es komme nur auf den Gesichtspunkt an, aus welchem man die Dinge betrachte. ‚Die von ihm gegründete Schule hieß Vibhajyavāda.‘

Lassen wir zunächst alle die Schwierigkeiten bei Seite, die sich aus der hier gegebenen Zuteilung der Lehre des Maudgalyāyana zu der Klasse der Mahāsaṅghika-Sekten ergeben, und fassen wir lediglich die für die Definition des Ausdrucks *vibhajya-vāda* wesentlichen Daten ins Auge, so ergibt sich für diesen in vollkommener Übereinstimmung mit der Etymologie des Wortes (*vi-bhaj*, trennen, unterscheiden) die Bedeutung, daß der durch ihn charakterisierte Standpunkt es als seine wesentliche Aufgabe betrachtet, zwischen den verschiedenen Gebrauchsweisen (*vyavahāra*) eines Begriffs zu unterscheiden, im Gegensatz zu jenen, die nur eine begriffliche Wahrheit zulassen (*eka-vyavahārika*). So war denn Maudgalyayana wenn nicht der Erfinder, so doch der erste bewußte Vertreter des Grundsatzes der doppelten Wahrheit, die in dem späteren Buddhismus eine ähnlich bedeutsame Rolle spielt wie in der christlichen Scholastik. Da nun dieses Prinzip auch in dem sogen. südlichen, ceylonesischen, auf die Überlieferung des Mahāvihāra zu Anurādhapura zurückgehenden Lehrsystem volle Anerkennung findet

[16]) Ermans Russ. Archiv, Bd. XV. H.2., p. 206 ff.

und wir die Entdeckung dieses Prinzips ausdrücklich dem Maudgalyāyana, also dem Urheber des Kathāvatthu, in welchem der neue Standpunkt zum ersten Male apologetisch, also in negativem Sinne scharf umgrenzt wird, zugeschrieben finden, sind wir wohl zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß das Auftreten jenes Mannes bei der *saṅgīti* zu Pāṭaliputra die Bildung eben jener Schule veranlaßte, die wir in den nördlichen Berichten vielfach widerspruchsvoll in die Sektenbildung einrangiert finden, während ihrer in den südlichen Listen überhaupt nicht Erwähnung geschieht. Wir gehen also schwerlich fehl, wenn wir als das Wesentliche und Ausschlaggebende in dem Lehrstandpunkt des Maudgalyāyana, und hiermit zugleich der auf ihn zurückgehenden ceylonesischen Schule des Mahāvihāra, das Bestreben erkennen, zwischen den verschiedenen Seiten eines Begriffs zu unterscheiden und das Hauptaugenmerk darauf zu richten, in welchem Sinne und Umfang jedem einzelnen Begriff eine wahre (*paramārtha*) und in welchem ihm nur eine fiktive oder konventionelle (*laukika-vyavahāra, saṃvṛti*) Bedeutung zukommt. Diese Bedeutung ergibt sich übrigens für *vibhajya*, pali *vibhajja* auch aus den Erläuterungen Childers'.[17])

Der Ausdruck, durch welchen in dem Kathāvatthu diese höchste und letzte (*uttama*) Wahrheit bezeichnet wird, lautet *saccikaṭṭha paramaṭṭha*. Während dieser letztere terminus durchaus verständlich ist im Sinne von „höchster (d. h. eigentlicher) Bedeutung", und im Kommentar (p. 8) durch *anussavādi-vasena agahetabbo*, „durch Hörensagen usw. nicht zu erfassen"[18]) umschrieben wird, bezeichnet *saccikaṭṭha* nach dem Kommentar p. 8 „*māyāmarīci-ādayo viya abhūtākārena agahetabbo bhūtaṭṭho*", „wirkliche (*bhūta*) Bedeutung, die durch unwirkliche Gestalt wie Trug, Luftspiegelung u. dgl. nicht zu erfassen ist." Es ist nun für die philosophische Richtung der buddhistischen Betrachtungsweise, insbesondere der von der „südlichen" Schule vertretenen, charakteristisch, daß dieser Begriff des „höchsten Sinnes" (*paramaṭṭha*) nicht in der in der abendländischen Philosophie üblichen Bedeutung eines metaphysisch absoluten Seins im Gegensatz zu dem phänomenalen gebraucht wird, sondern daß diese Anschauungsweise im gewissen Sinne geradezu auf den Kopf

[17]) Pali Dict. s. v.

[18]) Childers gibt „report, tradition" als Bedeutung von *anussava* (ssk. *anuśrava*) an.

gestellt zu sein scheint, indem das als *paramaṭṭhato* Gegebene gerade das unmittelbar Gegenwärtige ist, an dessen Sein ein Zweifel überhaupt nicht möglich ist. Wenn so auch der Begriff des phänomenalen Seins dem buddhistischen Denken in dem vorliegenden Falle durchaus fremd ist, so sind es doch gerade die letzten Elemente des phänomenalen Seins, welche für ihn den Wert und die Bedeutung des absoluten oder „äußersten" (*uttama*) Seins besitzen.

Es ist nun beachtenswert, daß gerade unsere ältesten Quellen einschließlich der sechs bezw. sieben alten Abhidhamma-Texte kaum irgendwo deutlich erkennen lassen, was denn in diesem „höchsten Sinne" (*paramaṭṭha*) als wahres Sein zu betrachten sei. Wir finden die entsprechende Auskunft vielmehr nur in den neu-buddhistischen Abhandlungen, die sich selbst wieder die Erklärung jener früheren Darlegungen zur Aufgabe machen. So betrachtet Ledi Sadaw, der birmesische Verfasser einer (im Anhang des zweiten Bandes des Yamaka (PTS) veröffentlichten) Pali-Abhandlung über einige Punkte der buddhistischen Lehre[19]) u. a. die folgenden Begriffe als wahr im höchsten Sinne: die fünf „Gruppen" (*khandha*), visuelle Erscheinung (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), begriffliches Erkennen (*saññā*), sinnliche Berührung (*phassa*) die Sinnesgebiete (*āyatana*), die Elemente (*dhātu*), das bedingte Entstehen (*paticca-samuppāda*) usw., ferner die spezifisch buddhistischen Begriffe des Veränderlichen (*anicca*), des Leides (*dukkha*), des Nicht-Selbstes (*anatta*), Nicht-Wesens, der Nicht-Seele usw. Dürfen wir derartige moderne Umschreibungen ohne weiteres auch als die in jenen alten Texten nicht ausdrücklich bemerkten, aber ihnen doch vielleicht unbewußt zu Grunde liegenden Auffassungen über die bezüglichen Begriffe betrachten oder wird mit jenen nicht etwas in die alte Lehre hineingelegt, was ihr vielleicht wesensfremd, zum mindesten aber nicht eigentümlich war? Auch in dem vorliegenden Falle wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die spätere Exegese manches in die älteren Anschauungen hineingetragen hat, was tatsächlich nicht in ihnen enthalten war.

Diese Beobachtung gilt indessen nicht nur für die modernen Darlegungen über alt-buddhistische Philosophie, sie gilt mutatis mu-

---

[19]) Engl. Übs. unter dem Titel „Some Points in Buddhist Doctrine", Journ. Pali Text Soc. for 1913—1914, p. 115 ff.

tandis auch schon für das Verhältnis des Kommentators Buddhaghosa zu dem von ihm kommentierten Kathāvatthu. Wenn wir also diesen Abhidhamma-Text, wie es das Nächstliegende ist, an der Hand des Kommentars zu verstehen und zu erklären suchen, so kann dies nur unter dem Vorbehalt geschehen, daß die Gedanken und Vorstellungen, die Buddhaghosa in den älteren Text hineinlegt, nicht notwendigerweise schon selbst in diesem enthalten waren.

Daß mit dieser Wahrscheinlichkeit auch schon mit Hinsicht auf die Zuweisung der einzelnen häretischen Lehren an die verschiedenen Schulen zu rechnen ist, wurde schon oben bemerkt. Immerhin ist die hiermit zusammenhängende Unsicherheit insofern nicht von großer Bedeutung, als wir durch die bezüglichen Angaben des Buddhaghosa doch jedenfalls in die Lage versetzt sind, nicht nur die bei den einzelnen damals bestehenden Sekten herrschenden Anschauungen kennen zu lernen, sondern in jedem einzelnen Falle auch zu wissen, von welcher Schule sie vertreten wurden. Allerdings hat sich das hierbei zu gewinnende Bild über das zur Zeit des Buddhaghosa, also im fünften Jahrhundert n. Chr. bestehende Sektenwesen sehr erheblich von dem verschoben, das nach der Einleitung desselben Kommentars sich auf dem Konzil von Pāṭaliputra (Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.) dargeboten haben mag. Es ist hierfür bezeichnend, daß nur eine sehr beschränkte Anzahl der ursprünglichen achtzehn Sekten im weiteren Verlauf des Kommentars überhaupt erwähnt werden. So werden die fünf Sekten, die nach der Einleitung auf die bei der ersten Spaltung nach dem Konzil von Vesālī losgelösten Vajjiputtaka Mahāsaṇghika zurückgehen, überhaupt nicht mehr genannt, so daß wir die Wahl haben anzunehmen, entweder daß jene fünf Schulen zur Zeit des Buddhaghosa überhaupt nicht mehr vorhanden waren, oder aber, daß sie alle als unter der Gruppe der Mahāsaṅghika zusammengefaßt zu denken sind; man wird wohl der ersteren Eventualität den Vorzug geben. In ähnlicher Weise werden von den zwei Hauptgruppen des Theravada die Mahiṃsāsaka ziemlich häufig und die Vajjiputtaka wenigstens an zwei Stellen (I. 1, 3) erwähnt, von den auf sie zurückzuführenden Sekten aber nur die Sabbatthivādin, die Kassapika (I. 8), und die Sammitīya, die letzteren verhältnismäßig oft. Entschieden im Vordergrund stehen die erst nach dem Auftreten der acht-

zehn alten Schulen entstandenen jüngeren Sekten, so die Rājagirika, Siddhatthika, Pubbaseliyo und Aparaseliya, die vielfach unter der geographischen Bezeichnung der Andhaka zusammengefaßt werden;[20]) ferner die Uttarāpathaka, die „Nordländer", unter denen wir wohl außerhalb und zwar nordwestlich des eigentlichen Indiens wohnende Buddhisten zu verstehen haben; dann die Hetuvādin, welche nach „nördlichen" Quellen mit den Theravādin identisch sind;[21]) schließlich die Mahā-suññatā-vādin und Vetulyaka, die aber wohl nur eine einzige Schule bildeten, indem die erstere Bezeichnung nur zur Charakterisierung der von ihnen hauptsächlich vertretenen Theorie der Lehrheit (*suññatā*) diente. So sehen wir, daß die große Mehrzahl der alten Schulen zur Zeit des Buddhaghosa entweder schon verschwunden oder zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken war.

---

[20]) Daß diese vier Schulen zur Zeit des Konzils von Pāṭaliputta noch nicht vorhanden waren, läßt sich auch dem Umstande entnehmen, daß das Kaliṅga-Land erst durch Aśoka erobert und der arischen Kultur erschlossen worden zu sein scheint.

[21]) Vergl. z. B. Bhavya's Tarkajvālā, Tanjur mdo XIX, NE. 158b. — Zuverlässige Aufschlüsse über das Vorhandensein von Sekten im südwestlichen Indien bieten die Inschriften von Karle (Nr. 9: *Dhamutariya*, Arch. Surv. West. Ind. IV, p. 91, No. 22: *Mahāsaṅghika*, ebd. p. 113), Junnar (No. 3: *Dhamutariya*, l. c. p. 93), Nasik (No. 14: Bhadāvaniya = Bhadrāyanīya l. c. p. 110; Nr. 15: Bhadāyanaya, ebd. p. 111; No. 22: Cetika ebd. p. 115).

Cullavagga V, 33, 1

In seinem Buche über das Pāli hat sich Geiger dahin ausgesprochen,[1]) daß *sakā nirutti* (*sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ pariyāpuṇituṃ*) die Māgadhī bezeichne, die Sprache, in der Buddha selbst seine Lehre verkündet habe. Geiger stützt sich auf Buddhaghosas Erklärung. Mir steht vom Kommentar nur das zu Gebote, was Oldenberg S. 320 seiner Ausgabe abgedruckt hat. Doch glaube ich, es läßt sich auch so zeigen, daß Buddhaghosas Auffassung nicht stichhaltig ist.

Wir wollen, den Beweis zu erbringen, einmal annehmen, Buddhaghosa habe recht, *sakā nirutti* bezeichne die Sprache, in der Buddha selbst seine Lehre vorgetragen. Es wäre doch der Gipfel der Unwahrscheinlichkeit anzunehmen, daß im selben, noch dazu sehr kurzen Textstück derselbe Ausdruck zweierlei Inhalt habe. Dann muß man den Satz: „*te sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ dūsenti*" ausdeuten, als besage er, daß die Mönche (*te*) Buddhas Wort in Buddhas eigenster Sprache weitergeben und es dadurch entstellten. Buddha hätte daraufhin verordnet, daß die Mönche seine Lehre weiter in seiner eigensten Sprache, der Māgadhī, überlieferten — eine Anweisung gleichbedeutend damit, daß er verordnet habe, die Mönche sollten sein Wort nur auch weiterhin entstellen.

Es wäre ganz interessant zu sehen, wie Buddhaghosa die erste der beiden Stellen erklärt, aber selbst wenn er an beiden Stellen die gleiche Erklärung bietet, kann das daran nichts ändern, daß diese seine Auffassung zu Folgerungen führt, die sich selbst widerlegen.

Doch läßt sich wohl die Auffassung, die Oldenberg und Rhys Davids vorgetragen haben, aus dem Texte allein stützen.

Liest man den Satz: „*etarahi bhante bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitā, te sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ dūsenti*", so ist doch die ungezwungenste Auffassung die folgende. Die beiden Brahmanenbrüder geben Buddha zu bedenken, daß die Mönche seines Ordens verschiedener Abkunft sind, und sich, weil verschiedener sozialer Herkunft, verschiedener Mutter-

[1]) S. 5, Absatz X.

sprache bedienen. Darf ich einmal in ganz groben Strichen zeichnen, so wird der eine Sanskrit, der andere Māgadhī, ein weiterer den Dialekt des Panjāb, ein vierter Māhārāṣṭrī gesprochen haben, und je nach der sozialen Höhe der Schicht, der die Mönche entstammten, sind wohl auch innerhalb der einzelnen Dialekte Unterschiede vorhanden gewesen. Die beiden Brüder führen nun Buddha vor, daß, wenn von den Abkömmlingen dieser sozial verschiedenen Kreise jeder in seiner Muttersprache das Wort Buddhas weitergibt, es entstellt wird. Dieser Gefahr der Entstellung einen Riegel vorzuschieben, schlagen die beiden Brahmanen Buddha vor, seine Lehre in eine Sprache zu fassen, die für alle bindend sei: das Sanskrit, das ja außerdem den Vorzug hatte, im arischen Indien weit verständlich zu sein. Ich glaube also nicht, daß es sich — ich benutze Geigers Worte — „nur darum handelt, ob eine Übertragung der Lehre Buddhas in das Sanskrit stattfinden soll.“ Die Frage, welche die beiden Brüder aufs Tapet bringen, scheint mir vielmehr die zu sein, wie eine Entstellung des Buddhawortes, die aus dem Gebrauche verschiedener Muttersprachen von seiten der Mönche zu befürchten steht, wirksam unterbunden werden kann. Das Sanskrit ist den beiden Brüdern nur Mittel, einen anderen Zweck zu erreichen, nämlich die Predigt in der jeweiligen Mundart hintan zu halten, da dies nach der Brüder Meinung für die Erhaltung des Buddhawortes verderblich ist.

Buddha muß den Antrag der Brahmanenbrüder ablehnen. Er hat die Tür zur Erlösung für einen jeden geöffnet, ihm kann es nur darauf ankommen, daß der Inhalt seiner Lehre in größtmöglicher Verständlichkeit dem zugänglich wird, der Ohren hat zu hören. Von der Form des Gefäßes — denn etwas anderes ist die Sprache nicht — darf er absehen — ein Bild im Kleinen, wie viel dieser Mensch der Pedanterie seiner Zeit voraus war.

Und noch eines darf uns in der Richtigkeit unserer Auffassung bestärken. Wäre unter *sakā nirutti* die Sprache zu verstehen, in der Buddha selbst seine Lehre verkündete, „entspräche es indischem Geiste am meisten, daß es für das Buddhawort keine andere Form gäbe als die, in der der Meister selbst es verkündete“, wäre ferner das Buddhawort in dieser Sprache des Meisters *sakāya niruttiyā* von den Mönchen überliefert worden, dann wäre es einigermaßen

unverständlich, wie die beiden Brüder Buddha überhaupt vorschlagen konnten, das Buddhawort in Sanskrit zu kleiden.

Ich will hier auf anderes, was ich bei der Behandlung des chinesischen Textes des Pāṭikasuttanta ausführen muß, nicht eingehen. Doch kann ich mich auch dem hier Angeführten nach Geigers Ausführungen nicht anschließen, kann mir auch die Folgerungen, die Geiger weiter daraus über die innere und äußere authentische Form des Pālikanons zieht, nicht zu eigen machen.

Friedrich Weller

Erwiderung

Weller's Argumente gegen meine Auffassung der wichtigen Stelle Cullavagga V. 33. 1 (Vinaya II, S. 139) haben mich nicht überzeugt. Ich erwidere folgendes:

1. Sicherlich will Weller mit seinem Schlußwort nicht, wie dies scheinen möchte, sagen, daß meine Ansicht über das Verhältnis von Pāli und Māgadhī, sich ausschließlich oder nur hauptsächlich auf die zitierte Stelle stützt. Er weiß, daß sie sich vielmehr der vollkommen übereinstimmenden heimischen Überlieferung anschließt, wornach Pāli nichts anderes ist und sein will als die Form der Māgadhī, wie der Buddha sie gebrauchte. Diese Tradition ist so alt, daß man immerhin wird zugeben müssen, daß ihre Träger noch eine wirkliche Vorstellung von der Sache haben konnten. Ich habe nur den Nachweis versucht, daß auch Cv. V. 33. 1 nicht im Widerspruch zu dieser Überlieferung steht.

2. Ich stelle mich da in aller Bescheidenheit hinter Buddhaghosa dessen Kenntnisse des Pāli und der kanonischen Literatur turmhoch über den meinigen stehen. Er gibt zu 33. 1 — mir liegt die Rangooner Ausgabe der Samantapāsādikā vor — nur folgende Erklärungen: kalyāṇavākkaraṇā ti, madhurasaddā | chandaso āropemā ti, vedaṃ viya sakkaṭabhāsāya vācanāmaggaṃ āropema | sakāya niruttiyā ti, ettha sakā nirutti nāma sammāsaṃbuddhena vuttappakāro māgadhiko vohāro | . Das ist alles, aber der Schluß ist s

klar und eindeutig wie nur möglich: „Hier ist ‚die eigene Sprache, die von dem Buddha gebrauchte Redeweise, die Māgadhasprache.“

3. Bezüglich dessen, was die Yameḷutekulas zu ihrer Beschwerde veranlaßte, stimme ich vollkommen mit Weller überein. Ich habe mir die Sache nie anders vorgestellt. Nachdem sie aber einmal ihre Klagen zu dem Vorschlage formuliert hatten, die Buddhalehre *chandaso* zu redigieren, war für den befragten Meister die Alternative doch nur die, ob *chandaso* oder nicht. Das war wenigstens meine Auffassung.

4. Daß Weller an der verschiedenen Bedeutung von *sakā nirutti* auf Z. 7 und 15 der S. 139 Anstoß nimmt, wundert mich. Es ist ihm sicher bekannt, daß *saka* erst durch das grammatische oder logische Subjekt bestimmt wird. Zur Analogie — nur dazu — darf ich vielleicht ein Beispiel bringen. Wenn ein Deutscher zu einem Franzosen sagt: Reden Sie in der eigenen Sprache, ich will in der eigenen Sprache antworten, so bedeutet im gleichen Satz die „eigene Sprache“ einmal das Französische, einmal das Deutsche.

5. Auf Z. 7 ist es das grammatische Subjekt *te*, worauf sich *saka* bezieht. Sie verunstalten das Buddhawort durch ihre eigene Sprache (Mundart, Ausdrucksweise). Auf Z. 15 fehlt, wie der Text dasteht, jede grammatische oder logische Beziehung auf die Bhikkhus. Es kann sich *saka* nur auf *buddhavacanaṃ* beziehen, welches das logische (bei passiver Wendung auch das grammatische) Subjekt des Satzes ist. Nach meinem Sprachgefühl müßte bei der Auffassung, wie Oldenberg sie von der Stelle hat, ein *vo* oder ein *bhikkhūnaṃ* hinter *anujānāmi* eingefügt sein. Und mir will scheinen, daß dies auch das Sprachgefühl Buddhaghosas war.

Wilh. Geiger

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Ars Asiatica, Band 3. Sculptures Çivaites de l'Inde par A. Rodin, A. Coomaraswamy, E. B. Havell et Victor Goloubew; Bruxelles et Paris, C. van Oest, 1921.

Nach langer Pause ist den beiden ersten Bänden „La Peinture Chinoise au Musée Cernuschi" und „Six monuments de la sculpture Chinoise" der lang ersehnte Band über die Çivaitische Plastik gefolgt. Dies Werk ist eine Tat. Man mag der Hochflut kunstgeschichtlicher Literatur noch so müde geworden sein und noch so skeptisch von vielen Enttäuschungen — hier schwindet jede Einschränkung und Vergleichung; denn dies Buch ist ein Erlebnis, wie es einen nur selten überfällt.

Dies Buch — das sei vorausgeschickt — stellt einen neuen und zwar sehr glücklichen Typus dar: verhältnismäßig nur wenig Bildwerke, dafür aber die künstlerischen Gipfelpunkte aus dem Bereich des behandelten Themas und unbeschreiblich schön aufgenommen und gedruckt, wobei nur der etwas zu große Bildspiegel stört — begleitet von kurzen Texten, deren sachlich bescheidene Knappheit sich mit Wärme, ja man möchte sagen Ehrfurcht verbindet; gemeinsame Arbeit unserer besten Kenner indischer Kunst: Coomaraswamy, Havell und Goloubew, und mit ihnen Auguste Rodin, der große Bildhauer. Die 47 Aufnahmen sind — so darf wohl angenommen werden — Goloubew zu verdanken, dessen Aufnahmen von Sanchi, Ajanta, Boro Budur u. a. man schon 1911 in Paris bewundern konnte. Die Detailaufnahmen sind künstlerische Leistungen, wundervoll im Ausschnitt wie im Licht. Abgebildet sind zwei Çiva-Natarâja-Bronzen aus dem Museum Madras, die Trimûrti aus Elephanta und die Reliefdarstellung der Herabkunft der Gangâ von Mavalipuram.

Die Texte geben kurze geographische, philosophisch-ikonographische oder künstlerische Hinweise zu den Tafeln. Von Rodin eine Reihe 1913 geschriebener Aussprüche zu dem tanzenden Çiva; künstlerisch ergriffene Bekenntnisse eines Plastikers, der voll sensitiver Bewunderung hier eine Vollendung und Vollkommenheit sieht. Coomaraswamy gibt wichtige Textstellen der Çiva-Literatur, sowie die Hauptformen und Bedeutungen des Çiva und seiner Çakti's. Havell berichtet über die Lage und innere Gestaltung und Reliefierung des Elephanta Tempels am Golf von Bombay. Und Goloubew gibt für die Reliefdarstellung von Mavalipuram an Stelle der Deutung der Arjuna-Szene aus dem Mahâbhârata die in dem Asketen die Hauptfigur sah, in Übereinstimmung mit Jouveau Dubreuil eine solche aus dem Râmâyana an, und zwar die Herabkunft des Gangesflusses zur Erde.

Text und Bild dieser Publikation zeugen von einer selten glücklichen Vereinigung wissenschaftlicher Klarheit und künstlerischer Erkenntnis. Es muß Pflicht, wenigstens unserer Bibliotheken sein, dieses Werk dem deutschen Leserkreis zugänglich zu machen. Im einzelnen mögen noch einige Hinweise zu den Bildwerken gegeben werden.

Darstellungen des Çiva Natarâja sind zwischen dem 10. und 18. Jahrhundert

häufig; doch dürften neben denen des Colombo Museum (Abbildung in Guide Colombo Museum 1912) die des Museum Madras die schönsten und bedeutendsten sein, die hier abgebildet sind. (Siehe auch Cohn, Indische Plastik, Tafel 107—113). Dargestellt ist der mystische Tanz des Çiva, des Herren des Universums, symbolisierend seine Kräfte kosmischer Aktivität. In wundervoll gesteigerter und gelöster Bewegtheit ist er das Sinnbild der universalen Mächte ewigen Geschehens, deren sinnvolle Periodizität hier dem Rhythmus des Tanzes gleichgesetzt ist. Und als Ausdruck göttlicher Kräfte übersteigt das künstlerische Bild alle Erfahrung und wird zu einer Vision, die um so eindringlicher ersteht, als die plastische Formgebung von klarster und sinnlich repräsentativer Anschaulichkeit ist. Die Darstellungen als solche sind im Motiv und den Attributen kanonmäßig festgelegt: Der rechte Fuß steht auf einem Dämon als Symbol der Illusion empirischer Realität; das linke Bein und die Hände sind erhoben; die Flamme symbolisiert die ewige Veränderung im Sinne der Auflösung; die Schlange, die sich häutet, sowie der Halbmond, der in periodischen Abläufen zu- und abnimmt und der Totenkopf, die Bewegtheit ewiger Wiederkehr von Untergang und Erneuerung. Die Handstellungen predigen Furchtlosigkeit und Geborgenheit. Die Gloriole-Tiruvasi, die ihn umgibt, ist Sinnbild des Weltalls, das von Gott erfüllt ist. Größe, Heiterkeit und Kraft strahlt vom suggestiven Rhythmus dieser südindischen Bronzen aus, die zugleich nicht nur als Höhepunkte südindischer Kunst, sondern südasiatischer Bronzeplastik überhaupt gelten müssen, und denen weder Siam noch Java gleichwertiges an die Seite zu stellen hat.

Als Höhepunkt çivaitischer Großplastik in Stein aber muß die etwa 4 Meter hohe dreiköpfige Büste an der Mittelwand der Elephantahöhle gelten, die mit ihren sonstigen Reliefs — wie die Vermählung von Çiva mit Pàrvatî, dem Çiva Natarâja —, den Dvârapâla-Figuren und den 5—6 Meter hohen Steinsäulen eine der großartigsten und geheimnisvollsten çivaitischen Kultstätten darstellt. Hier ist göttliche Macht erschütternd verkörpert, alles Irdische und Weltliche elementar umfassend, das vor solchem Geist und solcher Monumentalität dennoch klein und wie verwirrt und beschränkt erscheint. Es gibt — frühchinesische, frühägyptische und frühgriechische Plastik eingerechnet — nirgends sonst ein ähnliches Maß sinnlicher Fülle und göttlicher Gewalt in einer Plastik wie in derartigen Deccan-Skulpturen oder solcher von Cambodja und verwandter Kunstkreise. — Ich mache hier darauf aufmerksam, daß die 2. Auflage der Indischen Plastik von W. Cohn einige der Tafeln abbildet, so daß wenigstens ein entfernter Eindruck aufgenommen werden kann. Er schreibt pag. 35: „Nicht nur Furcht vor den dunklen Gewalten beherrscht die Phantasie, sondern auch Liebe und Ehrfurcht vor dem Göttlichen und seiner Größe. Mit dem dreiköpfigen Çiva ist dem indischen Bildner eine Gottesdarstellung von tiefster Erhabenheit gelungen. — Wer diese Büste einmal aus dem Halbdunkel der Höhle auftauchen sah, muß sich sofort bewußt werden, daß selten in der Weltkunst ein Gottheitssymbol erschütternder gestaltet wurde.“ Unklarheiten herrschen noch bezüglich Datierung und Deutung; so gibt Havell (pag. 19) das 6. Jahrhundert, Cohn das 8.—9. Jahrhundert an, was allerdings

wohl zu spät gegriffen ist. Auch verwahrt sich Cohn gegen die Bezeichnung als Trimûrti — Brahmâ, Çiva, Viṣṇu — und sieht darin eine Çivadarstellung mit drei Köpfen — Trimukha —. Havell will im mittleren ruhig majestätischen Kopf zwar nicht wie bisher Brahmâ sehen, sondern Viṣṇu, den Erhalter der Schöpfung. Wobei die Schmuckbeigabe als solarische Embleme gelten können; die rechte zerstörte Hand ergänzt er in vitarka-mudrâ „qui indique l'argumentation ou discours." Der Kopf links vom Beschauer mit seinen drohenden Zügen, aufgeworfenen Lippen und Bart, Schlangen im Haar bedeutet Çiva, den zerstörenden Geist des Universums. Im dritten Kopf, bisher als Viṣṇu bezeichnet, aber sieht er mit Burgeß Pârvatî, die Çakti des Çiva; der Kopf ist kleiner gebildet als die anderen, delikat und milde; auch Hand, Ohrschmuck und Haartracht sind weiblich. Jedenfalls würde somit eine Deutung aller drei Köpfe auf Çiva einheitlicher sein, zumal die ganze Höhle seinen Ruhm preist, wozu Viṣṇus Kopf als Hauptansicht nicht recht passen will.

Hatten wir bisher Gipfelpunkte der Bronzeplastik und figuralen Großplastik vor uns, so vertritt das letzte Werk einen Höhepunkt der Reliefplastik. Unter den monolithen sog. Sieben Pagoden von Mavalipuram (Mâmallapuram) an der Coromandelküste befindet sich ein gigantischer Block von 27 Meter Länge und 9 Meter Höhe mit einem etwa 150 Figuren umfassenden frei über die Fläche verteilten Relief; packend in der Einzelcharakteristik, blühend und bewegt im Relief und locker, beinahe aufgelöst in der Komposition. Eine Felsplatte in der Mitte ist sinnvoll in die Darstellung miteinbezogen, in der ein Schlangengott die Hände in Anjalihaltung, und ein Flußgott entlangleiten. Zu beiden Seiten menschliche und göttliche Wesen mit einander vermischt, wobei man entfernt an die Phantastik mancher Hanreliefs von China denken mag. Eine einzige Bewegung „un rhytme pareil à celui d'une armée en marche" (Goloubew pag. 23) vereinheitlicht die ganze Anordnung. Die Deutung verdanken wir Goloubew, der darin nicht Arjuna's Buße, sondern die Herabkunft der Gangâ sieht. Der Hergang ist folgender: Beim Opfer des Königs Sagara war das heilige Opferroß entflohen und hatte sich zur Unterwelt verirrt. Die sechzig Tausend Söhne des Sagara fanden es dort wieder, beleidigten aber den Herrn der Unterwelt, der sie zu Asche verbrannte. Ansuman erwirkte jedoch von ihm die Gnade, daß die Sagariden Ruhe finden sollten, wenn Gangâ die Tochter des Bergriesen Himawat, ihre Asche benetzte. Soweit die Vorgeschichte. Dem Enkel Ansumans, Bhagîratha, gelingt es durch Buße am Fuße des Himâlaya die Gangâ zu bestimmen, herabzukommen, wenn Çiva sie mit ihrem Kopf auffangen würde; auch Çiva erhört nun seine Bitte.

Und in gewaltigem Sturz ergießt sie sich hinunter; in sieben Strömen über Çiva's Brust fort, der ihr den Weg weißt; begleitet von Fischen, Schlangen und allerlei Getier, während Götter und Rishi's und Siddha's und Gandharva's und Apsara's dem Schauspiel voller Freude beiwohnen: „l'univers entier nageait dans l'allégresse." Der südliche der Ströme ist die irdische Gangâ. (Vergl. Jacobi, Das Râmâyana, Bonn 1893, Jouveau-Dubreuil, Pallava Antiquities, London 1916; eine kurze volkstümliche Schilderung in Essigmann

Sagen und Märchen Alt-Indiens, Berlin, 1915; Abbildungen auch bei Cohn, Indische Plastik 1. Auflage Tafel 87—89).

Über die Datierung dieses Reliefs kann in Verbindung mit den anderen Tempelbauten Südindiens kein Zweifel bestehen; wie die „Rathas“ und nah gelegenen Höhlenreliefs (siehe auch Smith, The history of fine Arts in India and Ceylon) gehört es in das 7. Jahrhundert, unter die Herrschaft der Pallava.

So umfaßt dies Buch in seiner scheinbaren zufälligen Zusammenstellung tatsächlich die bedeutendsten, klug ausgewählten Denkmäler çivaitischer Plastik, deren Höhepunkt die Zeit des 7. bis 10. Jahrhunderts ist. Noch großartiger hat der çivaitische Geist seine künstlerische Gestaltung in Indien erreicht, als der buddhistische, dessen höchster Ausdruck die Plastik Javas und Hinterindiens sowie Chinas ist. Denn dem rein indischen Temperament lag mehr die Einfühlung als eine „Abstraktion“; mehr die Versinnlichung und erotische Monumentalisierung als Entsinnlichung und seelische Verinnerlichung. Mehr von göttlicher Macht als von übersinnlichem Geist sind seine Bildwerke erfüllt. Und die sinnlichere und konkretere Auffassung des Inders fand seine freiere künstlerische Verwirklichung eher bei Darstellung elementarer Energien, die wir im Brahmanismus in Beziehung auf ein Sein hin gesetzt sind, als bei Symbolisierung seelischer Werte, die wie im Buddhismus reine Fiktionen sind. Andererseits gibt gerade das der buddhistischen Kunst Vorderindiens einen besonderen Grad anschaulicher Fülle und geistiger Spannung.

Aber wer diese çivaitischen Bildwerke nicht kennt, kennt Indien in seiner größten Gestaltungskraft und seiner mächtigsten Ausdruckstiefe nicht. Wir wollen dankbar sein, daß dieser neue Band der Ars Asiatica dies in so vollendeter Form ermöglicht. Karl With.

Aus Brahmanas und Upanisaden. Gedanken altindischer Philosophen. Übertragen und eingeleitet von Alfred Hillebrandt. [Religiöse Stimmen der Völker, herausgegeben von Walter Otto. Die Religionen des alten Indien I. Eugen Diederichs, Jena 1921].

Es ist wohl eine Feststellung, die trotz der ganzen Bewunderung für Deussens Fleiß und Gelehrsamkeit gemacht werden muß, daß seine Übersetzung der Upanischaden nicht allen Anforderungen der Kritik entsprechen kann, und zwar deshalb, weil sie durch eine bewußte Hineindeutung moderner Gedenken in die altvedische Philosophie zum Teil direkt falsch, zum Teil (und namentlich für die Laien) im höchsten Maße irreführend ist Unter diesen Umständen ist es ganz besonders zu begrüßen, daß ein Forscher wie Alfred Hillebrandt wenigstens eine größere Auswahl aus den Upanischaden in einer neuen Übersetzung erscheinen ließ, die dem Religionshistoriker ein zuverlässiges Quellenmaterial bietet und neben dem vorzüglichen Buch Oldenbergs „Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus“ im besten Sinne des Wortes dazu berufen ist, das Verständnis der altindischen Philosophie in weiteren Kreisen zu fördern und zu vermitteln.

Was die Auswahl der übersetzten Stücke betrifft, so ist dieselbe, wie nicht anders zu erwarten war, mit Umsicht getroffen und umfaßt gleichmäßig sowohl die älteren, wie auch die jüngeren Upanischaden. Zu bedauern ist nur, daß nicht mehr Fragmente aus den Brāhmaṇas in die neue Übersetzung aufgenommen wurden, um den Zusammenhang zwischen der indischen Philosophie und dem Ritual etwas schärfer hervortreten zu lassen. Es ist nämlich eine noch immer nicht überwundene Anschauung, daß die Brāhmaṇa-Texte, wenn nicht gar den Tiefstand der altindischen Kultur, so doch wenigstens einen erheblichen Abfall von der ursprünglichen altvedischen Religion bedeuten, und daß somit das Auftauchen des philosophischen Gedankens in den Upanischaden einer geistigen Reaktion gegen die öde Liturgie zu verdanken ist. Im Gegensatz dazu hat bereits Sylvain Lévi in seiner Abhandlung „La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas" die „Zauberer" jener Zeit als „les veritables pères de la philosophie hindoue" bezeichnet und zugleich auf die Verwandtschaft einiger späteren Vorstellungen mit der Opfertheologie aufmerksam gemacht. Diese Verwandtschaft ist indessen noch tiefer und enger, indem sie nicht bloß einzelne Gedanken, sondern vielmehr die Grundvoraussetzung der gesamten altindischen Spekulation: das Dogma von der Erlösung durch das richtige Wissen betrifft und somit gerade das Eigenartige und Spezifische an der philosophischen Problematik Indiens bestimmt. Speziell für die Upanischaden ist diese Feststellung insofern von größter Bedeutung, als sie zugleich auf die Genesis der Lehre von dem einen Ursprung alles Seienden hinweist. Denn so wie die Suche nach dem einen unbekannten Gott in den späteren Hymnen des Ṛigveda durch den Glauben bedingt war, daß die „Verehrung" eines solchen Gottes dem Verehrer die Herrschaft über das Weltall in seiner Totalität verleiht, genau so, liegt auch der Einheitslehre des Śāṇḍilya, des Yājñavalkya und des Āruṇi die Vorstellung zu Grunde, daß nur vermittels der Erkenntnis des einen allumfassenden Prinzips eine wahre Glückseligkeit, die „Fülle" — das „ungebrochene Ganze" zu gewinnen ist. Weitere Zusammenhänge zu verfolgen, ist im Rahmen einer Recenzion nicht möglich; daß sie überhaupt da sind, kann nicht bezweifelt werden. Ich kann daher nur beipflichten, wenn Hillebrandt im Vorwort (S. 1 unten) sagt, daß der Platz der Upanischaden „noch mehr (als Oldenberg annimmt) in der Nachbarschaft von Ritual, naiver Naturanschauung und Aberglauben zu suchen ist, aus deren Dickicht ihr Denken zu reineren Formen emporsteigt, ohne die Merkmale dieses Ursprungs je völlig abzustreifen."

Anschließend möchte ich etwas näher auf einen Punkt eingehen, wo ich von der Auffassung Hillebrandts abweichen zu müssen glaube. Es ist dies das berühmte Śvetaketu-Fragment Chānd. Up. VI und zwar die Stelle, wo der alte Vater Āruṇi jede „Umwandlung" des einen Seienden als ein *vācārambhaṇa* bezeichnet. Dieser Ausdruck soll bekanntlich nach Boethlingk soviel wie „Wortklauberei" bedeuten; ähnlich übersetzt auch Deussen: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung", und so auch Hillebrandt, indem er das *vācārambhaṇa* mit „Behelf im Ausdruck" wieder-

gibt. Gerade mit dieser Interpretation kann ich mich indessen nicht befreunden, und zwar deshalb, weil sie konsequent durchgeführt, zur Leugnung der Wirklichkeit und jeder Vielheit, was die Upanischaden sicherlich nicht gelehrt haben, führen würde. In der Tat läßt sich diese Diskrepanz leicht vermeiden, wenn man den in Frage stehenden Ausdruck, wie ich es kürzlich vorgeschlagen habe,[1]) ganz wörtlich als „Ergreifung durch die Rede“ (also Instr. *vācā* + *ārambhaṇa*) übersetzt und zugleich den etwas weiter unten im Text genannten Terminus *nāma-rūpa* in Betracht zieht. *Nāma-rūpa* — „Name und Gestalt“ ist nämlich eine uralte Bezeichnung für das Individuum schlechthin, für jedes „Diesda“, dessen Wesen nicht so sehr durch die äußere Gestalt, als vielmehr in erster Linie durch den Namen bestimmt wird. Daß diese Bestimmung nicht „nominalistisch“ aufgefaßt werden darf, ist ohne weiteres klar und ergibt sich schon aus der Rolle, die der Name in der altbrahmanischen Weltanschauung seit jeher gespielt hat. Denn für diese Zeit war die Erkenntnis, wie ein Ding heißt, der eigentliche Schlüssel zu der magischen Macht; deshalb soll eben jeder Mensch mehrere Namen besitzen; einen geheimnisvollen, verborgenen, im tiefsten Sinne „wahren“ Namen, den nur seine nächsten Verwandten kennen dürfen, und einen „konventionellen“, der im öffentlichen Leben gebraucht wird. Auch die Opfertechnologie ist aufgebaut auf dieser Überzeugung von der mystischen Bedeutung des Namens: man fragt nicht, wer der Gott ist, sondern wie er in Wahrheit heißt, um sogar aus der Frage *kasmai devāya haviṣā vidhema* — „wer ist der Gott, dem wir opfern sollen“ (RV. X. 121) einen Gott „Wer“ „Ka“ zu abstrahieren. Weitere Belege aus dieser Vorstellungssphäre sind überflüssig; der allgemeine Hinweis genügt, um festzustellen, daß schon in der ältesten Zeit der Name als das eigentliche magische Eidos des Einzeln-Seienden erscheint, worin implicite enthalten liegt, daß der hypostasierten Rede, der Vāc, die Funktion eines principium individuationis zukommen muß. *Vācārambhaṇa* — „die Ergreifung durch die Rede“ heißt somit soviel, wie die Setzung des Individuellen und bezieht sich auf den kosmisch-metaphysischen Vorgang der „Umwandlung“ des einen Ur-Seins in eine Vielheit von Vereinzelungen. Durch die Erkenntnis dieses Sachverhaltes gewinnt der Wissende die Macht, diesen Prozeß rückgängig zu machen und zu dem Ursprung, zu der Fülle des ungebrochenen Ganzen zurückzukehren. Das ist der Sinn des *tat tvam asi.*

Daß mit dieser Interpretation der scheinbaren Übereinstimmung zwischen der Lehre des Āruṇi und der des Parmenides der Boden völlig entzogen wird, ist ohne weiteres klar. In der Tat ist die ganze Tendenz des eleatischen Denkens so grundsätzlich verschieden, daß trotz mancher Ähnlichkeiten im äußeren Ausdruck geradezu von einer diametralen Gegensätzlichkeit zweier Welten gesprochen werden kann. Denn so wie in der Sprachwissenschaft zwei Worte, deren Lautgestalt ähnlich oder gar identisch ist, — (man denke etwa an das englische und das neupersische Wort *bad*) etymologisch meistens nichts miteinander zu schaffen haben, genau so dürfte uns eine scheinbare

[1]) Vorarb. zur Gesch. der mahāyān. Erlösungslehren, S. 14.

Gleichheit zweier Formulierungen nie an der Verschiedenheit des Sinnes beirren. In unserem Fall entscheidet der Umstand, daß die Philosophie des Parmenides wesentlich ontologisch und daher auch „statisch" ist, während die indische Spekulation auf eine „dynamische" Betrachtung hinausläuft und in der Frage nach dem Ursprung der Vielheit das Hauptproblem erblickt, wobei aber nicht das logische Moment, sondern das praktische Erlösungsbedürfnis ausschlaggebend erscheint. Daraus folgen auch weitere Differenzen. So z. B. bezeichnet Parmenides das Sein als das Volle — τὸ πλέον, und ganz genau so Chānd. Up. VII. 15, indem sie von der Fülle, vom *bhūman* spricht. Aber während die Gleichsetzung des Seienden mit dem πλέον auf der Erwägung beruht, daß das Nichts (μὴ ὄν) ein unvollziehbarer Begriff ist und daß daher das eine Sein das All ausfüllen muß, wird die „Fülle" der Chānd. Up. als ein Synonym der „Wonne" *(sukha)* gebraucht und als das volle Besitzen und Beherrschen expliciert. Auch der Satz, daß Werden und Vergehen nur ein Wort seien, ist bei Parmenides durch die logische Schwierigkeit motiviert, die diesen Begriffen als Begriffen anhaftet, wogegen der Ausdruck *vācārambhaṇa*, wie eben ausgeführt wurde, nicht nur keine Leugnung der Veränderung involviert, sondern umgekehrt auf ihren Ursprung und ihre Quelle hindeutet. Von einer Parallele zwischen Parmenides und den Upanischaden kann daher meiner Ansicht nach nicht gesprochen werden.[1])

Anhangsweise mögen noch einige Einzelheiten literarischer Natur im engeren Sinne des Wortes hervorgehoben werden. Hier ist vor allem der Versuch Hillebrandts zu nennen, die sekundären Zusätze aus den Upanischaden auszuscheiden und somit für diese Texte das zu leisten, was Garbe seinerzeit für die Bhagavad-Gītā geleistet hat. Daß hierbei eine zum Teil subjektive Entscheidung nicht zu vermeiden war, ist verständlich.

Den meisten Streichungen, die von Hillebrandt vorgenommen wurden muß indessen unbedingt zugestimmt werden, zumal da es sich fast durchgehend um bedeutungslose Stellen handelt, die weder den philosophischen noch den ästhetischen Wert der Upanischaden erhöhen. Eine besondere Erwähnung verdient ebenfalls die feine Interpretation des Motivs der Kāṭhaka-Up., wo der Todesgott Yama den Jüngling Naciketas über die letzten Fragen des Lebens und des Todes belehrt. „Die Einführung des Todesgottes — sagt Hillebrandt — scheint .... alte Bräuche vorauszusetzen. In Indien zogen und ziehen noch heute Yamaverehrer umher, zeigen Bilder aus der anderen Welt und begleiten das mit Gesang". Auf die Bedeutung, die dieser Hinweis für die Entstehungsgeschichte des indischen Theaters besitzt, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden; es genügt festzustellen, daß wir in der Kāṭhaka-Upaniṣad wohl den ältesten Beleg für das Vorkommen der

[1]) Daß hingegen zwischen der Lehre Heraklits und dem Gedanken des Śvetaketu-Fragmentes eine gewisse Analogie vorliegt, kann nicht geleugnet werden. Doch möchte ich in diesem Fall mit Garbe eher an das Sāṃkhya-System denken, das übrigens durch die Vermittlung Irans die Philosophie des „dunklen Ephesiers" auch direkt beeinflußt haben könnte.

bei Patañjali in dem Mahābhāṣya zu Pāṇini III. 1. 26 genannten *śaubhika's* erblicken dürfen.[1])

Endlich mag noch mit einigen Worten auf die eigenartige Stelle Chānd. Up. I. 12 eingegangen werden, die von dem Udgītha der Hunde handelt. Daß diese Stelle ebensowenig wie das Lied an die Frösche (R.V. VII. 103), wie Deussen vermutet, eine Satire auf die Priester sein kann, hat Hillebrandt mit Recht bereits in seinem Aufsatz in der Z. D. M. G. Bd. 71. S. 312 geltend gemacht. Er schlägt eine folgende Erklärung vor: „Wir können den Typus der Sādhus, der seine Vertreter schon im Rāmāyaṇa hat (III. 6. II) und uns aus der Geschichte der indischen Sekten vertraut ist .... Winternitz (Gesch. der ind. Lit. II. S. 57) erwähnt aus Majjhimanikāya Nr. 57 die Geschichte von dem Hundeasketen *Acela Seniya Kukkuravatika*. Solche Asketen werden nicht ohne Formel oder Bettelspruch gewesen sein. Ich glaube mit der Deutung unseres Upanischad-Textes auf ein solches Stück alten Asketentums, dessen Bettelspruch und „Brāhmaṇa" hier hineingearbeitet ist, nicht fehl zu gehen." St. Schayer.

P. Dr. C. Becker, S. D. S., Apostolischer Präfekt von Assam, Indisches Kastenwesen und Christliche Mission, o. O. u. J., 164 SS.

Das symphatisch berührende, anspruchslos geschriebene Büchlein eines Mannes, der lange in Indien gelebt, durch seinen Beruf mit dem Volke in enge Berührung gekommen ist und das indische Volk und seinen Beruf lieb hat. Zunächst wird das Kastenwesen in seinen sozialen Auswirkungen geschildert. Die zahllosen Verästelungen und Verzweigungen der indischen Kaste werden, wie mir scheint, recht faßlich an unserer „Sippe Müller" mit ihren vielen Untergruppen veranschaulicht, in ähnlicher Weise, wie dies auch Risley in seinem bekannten Buch „The People op India" mit dem englischen Namen Smith versucht hat. Dann wird hingewiesen auf die Momente, welche in der Neuzeit auflösend auf das Kastenwesen wirken. Es gehört dazu vor allem der zunehmende Verkehr, der beispielsweise auf der Eisenbahn notwendig die trennenden Schranken beseitigen oder doch lockern muß. Auch der Einfluß der Mission wirkt naturgemäß in der nämlichen Richtung. Weitaus der größte Teil des Büchleins handelt von den Schwierigkeiten, die gerade durch das Kastenwesen der Mission bereitet werden. Die Kaste ist das Problem schlechthin für die indische Mission. Die katholische und die protestantische Kirche stehen ihm verschieden gegenüber. Letztere duldet keine Kastenunterschiede. Die katholische Kirche hat sich zu einer Art Kompromiß entschlossen, und man darf vielleicht die Frage aufwerfen, ob bei einer so alten und tief eingewurzelten Institution die Methode nicht vorzuziehen ist, welche mit einer gewissen Toleranz

---

[1]) Vgl. Hillebrandts Aufsatz „Zur Geschichte des indischen Theaters" Z. D. M. G. 72. S. 227. Die *śaubhika's* sind allem Anschein nach mit den Buddhacarita V, 2 erwähnten *citrakatha's* identisch. Eine besondere Kaste der „picture showers", die ebenfalls „*citra-kathin's*" heißen, nennt ferner Russell in seinem Buch: The tribes and castes of Centr. Prov. of India. Vol. II. u. d. W.

und Schonung gegenüber dem historisch Gewordenen eine allmähliche Umwandlung der Anschauungen herbeizuführen bemüht ist, der dann die Beseitigung der alten Einrichtung von selber folgen muß. Für die Missionsgeschichte wichtig und wertvoll ist der zweite Teil des Buches (S. 122 ff.), da er auf den Urkunden fußt, aus denen die offizielle Stellungnahme der katholischen Kirche zu dem Problem der Kaste hervorgeht.

Wilhelm Geiger.

Ferner eingelaufene Bücher und Schriften, deren Besprechung vorbehalten bleibt:

Leopold Ziegler: „Der ewige Buddho“. Ein Tempelschriftwerk in vier Unterweisungen. Mit einer Abbildung. Inhalt: Einführung. Erste Unterweisung: Buddho der Protestant. Zweite Unterweisung: Buddho der Erlebende. Dritte Unterweisung: Buddho der Wissende. Vierte Unterweisung: Buddho der Öst-Westliche. 400 Seiten broschiert Mk. 120.—, gebunden Mk. 180.—. Otto Reichl-Verlag, Darmstadt 1922.

Hans Much: „Die Welt des Buddha“. Ein Hochgesang. 176 Seiten gebunden Mk. 40.—. Aus der Sammlung „Schöpferische Kulturen“ des Verlag Carl Reißner, Dresden 1922.

J. A. Sauter: „Mein Indien“. Erinnerungen an 15 glückliche Jahre. Gebunden Mk. 75.—. K. F. Koehler-Verlag, Leipzig.

Arthur Pfungst: „Neue Gedichte“. Vierte vermehrte Auflage. 145 Seiten broschürt Mk. 25.—. Neuer Frankfurter-Verlag, Frankfurt a. M. 1921.

Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre von **Wilhelm von Gwinner.** Kritisch durchgesehen und mit einem Anhang neu herausgegeben von **Charlotte von Gwinner,** mit einer Heliogravüre: Schopenhauerbüste von Neg und einem Stahlstich: Schopenhauer im 70. Lebensjahr. 260 Seiten broschiert Mk. 65.—, Halbleinen Mk. 85.—. Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig.

Ernst Fuhrmann: „Reich der Inka“. Textteil: Sprache und Kultur im ältesten Peru. Bildteil: Keramik, Weberei und Monumentalbau. 60 Seiten Text, 96 ganzseitige Bildtafeln. kartoniert Mk. 200.—. Aus der Schriftenreihe: **„Kulturen der Erde“.** Material zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker. Band I: Reich der Inka. Hagen 1922 im Folkwang-Verlag, G. m. b. H.

Carla Pestori von Graberg: „Der Gottmensch“. Geschrieben von einer Einfältigen für Einfältige. 227 Seiten kartoniert Mk. 20.—. Verlag Art. Institut Orell Füßli, Zürich 1922.

Th. Erismann: „Psychologie“. III. Die Hauptformen des psychischen Geschehens. Kartoniert 144 Seiten Mk. 12.—. Sammlung Goeschen, Nr. 833, Leipzig 1921.

WELTSCHAU

Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten.

Im Wintersemester 1922/23 soll Professor **Driesch** von der Leipziger Universität an der **Universität Peking** Vorlesungen über Philosophie halten.

In Jena verstarb kürzlich im 80. Lebensjahr der bekannte Indogermanist Geh. Rat Prof. Berthold **Delbrück**. Er arbeitete zusammen mit **Windisch**, u. a. auf dem Gebiete der Vedenforschung und war Ordinarius des Sanskrit an der Universität.

Der a. o. Prof. Dr. Bruno **Liebich** in Heidelberg wurde zum Ordinarius für Sanskrit an der Universität Breslau ernannt.

Der Privatdozent Dr. Willibald **Kirfel** in Bonn wurde als ord. Professor der indischen Philologie an die Universität Bonn berufen.

Die von **Rabindra Nath Tagore** in Shanti-Niketan gegründete **Universität „Visva Bharati“** wurde am 23. Dezember vorigen Jahres feierlich durch eine Festrede von Dr. **Brajendra Nath Seal** eröffnet. Außer den zahlreichen indischen Gelehrten wohnten der Eröffnung u. a. W. W. **Pearson** und der französische Indologe **Sylvain Levi** bei.

II. Wissenschaftliche Institute, Museen, Ausstellungen, Kongresse und Vereine.

Im **Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht** wurde am 11. Februar eine **Ausstellung japanischer Kinderzeichnungen** eröffnet. Die Zeichnungen kamen aus Japan auf Veranlassung japanischer Kinder, die damit deutschen Kindern eine Freude machen wollen. An der gegenüberliegenden Wand waren Zeichnungen deutscher Jugend aus verschiedenen Städten ausgestellt, die als Gegengeschenk demnächst nach Japan gehen sollen. Zur Eröffnung kam von japanischer Seite der Botschafter Exc. **Hioki** mit den Herren der Botschaft. —

In **Tokio** wurde am 10. März eine **„Friedensausstellung“** eröffnet, die bis zum 31. Juli dauern soll.

In **Wien** wurde am 7. April durch den Bundespräsidenten **Dr. Hainisch** im Österr. Museum die unter dem Protektorat des japanischen und chinesischen Gesandten stehende **Ausstellung ostasiatischer Kunst** feierlich eröffnet. Sie dauert bis Ende Juni.

In **Peking** wurde kürzlich ein **Deutsch-chinesischer Kulturverband** ins Leben gerufen, der eine Annäherung der beiden Völker, wie wissenschaftliche Zusammenarbeit usw. bezweckt und dessen Mitgliedschaft hauptsächlich Studenten und Akademiker erwerben sollten. Man wende sich an den Gründer des Verbandes, Herrn Dr. Waldemar **Oehlke, Peking, Ta Fang Chia Hutung 27.**

III. Vorträge.

Prof. du Bois-Reymond sprach am Mittwoch, den 8. März im „**Wissenschaftlichen Verein**" zu Berlin im Institut für Meereskunde über „**Spaziergänge in China**" mit Lichtbildern.

Prof. Dr. Erich Zugmayer sprach am 20. Januar in Berlin über „Ostpersien und Britisch Belutschistan".

F. Rehnelt hielt Ende Januar in der Berliner Urania in der Reihe der Gelehrtenvorträge einen solchen über „**Die Insel Ceylon**".

Hans Lambertz setzte im Auftrag des Deutschen Ausland-Instituts im Stuttgarter Lindenmuseum im Januar und Februar seine Lichtbildervorträge über **China und Japan** vor den Schülern und Schülerinnen der Stuttgarter höheren Lehranstalten fort.

Garteninspektor Rèhnelt, Gießen, sprach am 16. Januar in der „Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur" über „**Ceylon**" unter besonderer Berücksichtigung der Sitten und Gebräuche der Eingeborenen, mit Lichtbildern.

Dr. Stadthagen sprach am 13. Dezember im Bildungsverein zu Nordhausen über „Wunder, Geheimnisse und Rätsel der indischen Fakire und Yogis." Der Vortrag wurde am 17. ds. Mts. wiederholt.

Dr. Wolf von Gordon sprach am 14. Dezember im Goethe-Bund zu Königsberg i. Pr. über „**Indische Philosophie und Dichtung**".

Dr. K. K. Bhargava, ein Hindu, hielt am 13. Februar in der Stuttgarter Abteilung der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit" einen Vortrag in deutscher Sprache über die „**Gandhibewegung**", der, wie seine Wiederholung im Stuttgarter „Englischen Klub", zu einer lebhaften Diskussion Veranlassung gab. Im März und April sprach Bhargava über das gleiche Thema in München und anderen Städten Süddeutschlands.

Schmidt-Scharff, Yokohama, hielt am 5. April im Stuttgarter Lindenmuseum einen Vortrag über „**Japan**". **Hans Lambertz** unterzieht die Ausführungen des Redners im „Stuttgarter Tagblatt" vom 6. April einer scharfen Kritik.

IV. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Glasenapp, Dr. Helmuth v., **Tagore und Gandhi**, in „Vossische Zeitung", Berlin, vom 1. Dezember 1921. Eine wertvolle Parallele! —

Wendel, **Dr., Kulturdenkmäler Hinterindiens** in Märzausgaben österreichischer Blätter nach einem im Ingenieur- und Architektenverein zu Wien von Prof. Dr. Ludwig **Wahrmund** aus Prag gehaltenen Vortrag über das alte Reich der Khmer und ihre Bauten Angkor-Tom und Angkor-Wat.

Meyer, Walther, Oberleutnant a. D., Hannover, **In chinesischer Gefangenschaft** in „Hannoverscher Kurier", Hannover, Nr. 142 vom 24. März, schildert die ausgezeichnete Behandlung der Gefangenen durch die Chinesen.

b) Zeitschriften-Übersicht.

Neu-Buddhistische Zeitschrift (Dr. P. Dahlke, Berlin-Zehlendorf). Das **Herbstheft** 1921 bringt auszugsweise die „**Lehrrede vom Vergleich mit der Schlange**" (Majjhima-Nikaya 22), nebst Erklärungen; „Wie erklären Sie sich das?" (Einiges über okkulte Phänomene); „Was Tagore uns zu sagen hat";

„Eine Wiedergeburtsgeschichte aus dem Mahawamsa"; fernerhin Gedanken und Meinungen über zeitgemäße Themen, kritisierte Kritik und Bücherbesprechungen. Das **Winterheft** 1921/22 enthält **„Vakkali"** (Samy. Nik. III); **„Über eine Stelle aus Majjhima-Nik. 12"**; „Vom Lebenswerk Rudolf Steiners"; kleinere aktuelle Artikel und Bücherbesprechungen. Unter diesen ist die Besprechung des zweiten Jahrgangs des **„Buddhist Annual of Ceylon"** wertvoll — es enthält Aufsätze über die Lehre, wie die Fortschritte der Ausbreitung des Buddhismus in Indien, Kultbauten in Kalkutta, Buddha-Gaya und anderwärts aus der Feder des Bhikkhu **Silacara**, von T. A. **Peiris**, Dr. Cassius **Pereira**, Dr. **Melbye**, des Thera **Karandana Jinaratana**, sowie des Anagarika Dharmapala. Am Schluß dieses Heftes der „Neu-Buddhistischen Zeitschrift" bringt Dahlke eine Übersicht über die Neueingänge für das von ihm geplante „Buddhistische Haus"; darnach sind bis jetzt rund 35 000 Mark für diesen Zweck eingegangen.

Die Katholischen Missionen (Freiburg i. Br., Herder) 1921/22. **Heft 4** bringt als bedeutungsvollen Artikel katholischer Missionsgeschichte und Missionsarbeit **„300 Jahre Propaganda 1622—1922"** von Anton **Huonder**, S. J.; in dem Aufsatz „Das deutsche Missionsfeld" bespricht Alfons **Väth**, S. J., auch die **Missionen in Indien und Ostasien**; fernerhin zahlreiche kleinere Aufsätze und Notizen über Japan, Indien und China. — **Heft 5** enthält „Das St. Franz-Xaver-Colleg in Tsining" von G. M. Stenz, S. V. D. — **Heft 6** bringt einen ausführlichen illustrierten Artikel über den „Apostel Indiens" von Georg **Schurhammer, S. J. „Die Heiligsprechung Franz Xavers"**, sowie kleinere „Xaveriana" und „St. Franz Xavers Arbeitsfelder in der heutigen Zeit" in Indien und im fernen Osten. — Das neueste Heft (Heft 7, April 1922) berichtet von der katholischen Brahmanenmission in Tritschinopoly, daß die Gemeinde der bekehrten Brahmanen im Bistum T. gegenwärtig „nach 25jähriger geduldiger Arbeit" 18 Familien mit 130 Mitgliedern zähle. —

Monatsblätter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (Hünfeld, Hessen-Nassau). Das zweite Heft (Februar) dieses Jahrgangs bringt eine Übersicht über den Stand des Katholizismus und der katholischen Missionen auf Ceylon, woraus wir nur hervorheben wollen, daß von den 4 Millionen Einwohnern der Insel 365 000 Katholiken sind; von den 250 000 Einwohnern Colombos sind 70 000 katholisch. Die Katholiken setzen sich aus Europäern, Halfkasts, Tamilen und Singhalesen zusammen. — P. Reinhold **Simon** gibt uns im gleichen Heft einen Abriß des Lebens des Oblatenpaters P. Karl **Chonnavel**, der am 15. Februar 1922 auf Ceylon sein eisernes Priesterjubiläum feiert. Er ist am 9. April 1825 in Sicourt in Frankreich geboren und lebt seit 1852 auf Ceylon. U. a. schrieb er eine singhalesisch-englische Sprachlehre, sowie mancherlei kleinere Werke in singhalesischer Sprache.

Zeitschrift für Missionswissenschaft (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.) 12. Jahrgang, 1922, 1. Heft. Enthält **statistische Beiträge** über Indien und Ostasien.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (in Verbindung mit Prof. Dr. Hans **Haas** herausgeg. v. Missionsdirektor D. Dr. J. **Witte**, Berlin; Huttenverlag, Berlin SW 11). Vorliegend Heft 1—4 des 37. Jahrgangs 1922. **Heft 1**: „Die Jordanstaufe im Bilde", von Privatdozent Dr. Hans **Leisegang**. Der Artikel stellt an Hand einer Gandhâraskulptur, die

Buddhas sieben Schritte (sapta padâni) nach dem Bade durch die Nâgarâja's darstellt, interessante Vergleiche mit zwei gleichfalls wiedergegebenen altchristliche Darstellungen der (Kindes-) taufe Christi an und knüpft verschiedene Hypothesen daran, die teilweise von H. **Haas** in den Anmerkungen unter die kritische Lupe genommen werden. Über den stark an den heiligen Franziskus von Assisi erinnernden indisch-christlichen Asketen **Sundar Singh** berichtet Dr. C. **Pfister** ausführlich. — **Heft 2: „Der Seelenwanderungsglaube"**, eine Übersicht für die Praxis, von Pastor Lic. Konrad **Müller**, u. a. — **Heft 3** bringt zahlreiche kleinere Beiträge über Japan. — Heft 4 gibt neues Material zur Omotokyo-Bewegung in Japan. —

Allgemeine Missionszeitschrift. (Herausgegeben von Richter u. Warneck, Sumatra; Verlag M. Warneck, Berlin W. 9, Schellingstr. 5. Die vorliegenden Januar- und Februarhefte bringen eine **„China-Rundschau"**, „Indische Schulfragen", „Über die Lage in Indien" u. a.

Evangelisches Missionsmagazin (Herausgeg. v. Friedrich **Würz**, Evangel. Missionsverlag, Stuttgart) 1. bis 3. Heft, Januar-März 1922. **Heft 1** bringt einen warmen Nachruf für J. J. M. **de Groot** († 24. Sept. 1921) aus Dr. W. **Oehler's** Feder. Von demselben finden wir in **Heft 2 „Sind die Chinesen uns als Volk moralisch überlegen?"** Im **dritten Heft** beschäftigt sich Lic. theol. H. W. **Schomerus** ausführlich mit **„Rabindranath Tagore"**, seiner Weltanschauung und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung.

Mitteilungen der Deutsch-Persischen Gesellschaft (Herausgeg. von der Deutsch-Pers. Gesellschaft, Berlin-Grunewald, Kunz Buntschuhstr. 4). Erscheinen nicht im Buchhandel, nur „Zur vertraulichen Kenntnis ihrer Mitglieder herausgegeben v. Generalsekretär". Enthalten in Nr. 2 (Februar) wieder recht interessante Mitteilungen aus Ostpersien, Afghanistan und Britisch-Indien, hauptsächlich politischer Natur.

Die Glocke (herausgeg. von **Parvus**, Verlag für Sozialwissenschaft, Berlin SW 68) bringt in Nr. 53 (27. März 1922) einen Aufsatz von Albin **Michel „Wir und Britisch-Indien"**.

Wirtschaftsdienst (Herausgegeben vom Hamburgischen Weltwirtschafts-Archiv, Schriftl. Dr. Paul **Heile** und Dr. Kurt **Singer**, Hamburg), Heft 6 (10. Februar): Hans **Zache „Die indische Revolution"**.

Die Lebenskunst (Herausgeg. v. Karl **Lentze**, Leipzig, Körnerplatz 6) Nr. 4 (April 1922): **Clara Ebert „Mahatma Gandhi"**.

Steads Review (Melbourne, Vic., Australien) bringt in jeder Nummer Artikel und Nachrichten, vielfach politischer Natur, über Indien und Ostasien. Das erste Märzheft enthält u. a. einen ausführlichen Aufsatz über **„The Needs of India"**.

Ararat (Goltzverlag, München). Das 12. Heft der Zeitschrift ist als Sonderheft **„Asien"** mit reichem Inhalt, auch auf Kunstdruckpapier, erschienen und enthält 35 Abbildungen. U. a. sind vertreten Dr. Otfried **Eberz** über „Aktive und passive Religiosität in Indien und China", Dr. Karl **With** über „Kwannon in Nara", Dr. Alfred **Salmony** über „Der Borubudur in der Landschaft". Prof. Dr. Lucian **Scherman** über „Geisterspiele in Hinterindien". Dr. E. **Gratzl** bringt eine Bibliographie der Literatur über indische Kunst.

Die Deutsche Revue, 1922, bringt in ihrem Februarheft einen Aufsatz von **Glasenapp** über „Überwindung des Polytheismus", worin auch des **Buddhismus** gebührend gedacht wird.

Acta Societatum Orientalum Batavae, Danicae, Norvegicae. Unter diesem Titel ist, wie das Buchhändler-Börsenblatt vom 10. April mitteilt, soeben im Haag als Organ holländischer, dänischer und norwegischer Orientalistenvereinigungen die erste Nummer einer internationalen Vierteljahrszeitschrift für Orientforschung erschienen. Sie soll hauptsächlich den Veröffentlichungen von Gelehrten dieser drei Völker auf dem Gebiete indoiranischer, islamitischer und ostasiatischer Wissenschaft gewidmet sein, — doch ist auch die Mitarbeit von Gelehrten anderer Nationen erwünscht. Die Aufsätze sind, der internationalen Verbreitungsmöglichkeit wegen, in deutscher, französischer oder englischer Sprache abzufassen.

An heiligen Ufern (Schahin-Verlag, Marquardsen-Kamphövener, München, Schellingstr. 39). Nach längerem Abstand ist Heft 2 erschienen.

Die Hilfe (Berlin, Nr. 9 vom 25. März) bringt einen ausführlichen Artikel über die **bengalische Dichterin Sarojini Naîdu** von Elisabeth **Widman.**

Der Neue Orient (herausgeg. von Prof. Dr. Eugen **Mittwoch**; Verlag Berlin W 10) X. Band. Nummer 4/6, bringt eine Fülle von Material über Indien und den fernen Osten in kultureller und politischer Hinsicht, u. a. ausführliche Artikel von F. **Sher „Der indische Nationalkongreß in Ahmedabad und der künftige Kurs der nationalen Politik", „Organisation des Indischen Nationalkongresses"**, von Albert **Bencke (†)**, München **„Das neue Mittelasien".**

V. Kleine Mitteilungen.

Wie „Die katholischen Missionen" (Januar 1922) berichten, wird gegenwärtig in der Stadt **Tresno** in den **Vereinigten Staaten von Amerika** ein **buddhistischer Tempel** zu 100.000 Dollar gebaut. —

Um die **buddhistische Lehre weiter zu verbreiten,** plant, wie die „Ostasiatische Rundschau" mitteilt, der frühere **Abt des Nishi Honganji-Tempels** in Kyoto, Japan, Graf **Otani,** die Herausgabe einer buddhistischen Zeitschrift „Taijy".

Das gleiche Blatt meldet in Nr. 3 von 1922, daß eine Anzahl der **Tempel in Kyoto** sich bereit erklärt hätten, ihre **Höfe den Schulkindern als Spielplätze** zur Verfügung zu stellen. Sogar Tennisplätze sollen angelegt werden.

Christliche und buddhistische Austausch-Vorträge. Wie Missionsdirektor **Witte** in der „Zeitschrift zur Missionskunde und Religionswissenschaft" nach der japanischen Zeitung „Mainichi" mitteilt, haben die christliche Schule „Kwansei Gakuin" in Kobe und das buddhistische „Koyasan College" eine Einrichtung getroffen, wonach christliche Prediger buddhistischen Schülern über das Christentum, und buddhistische Priester christlichen Schülern über den Buddhismus Predigten und Vorträge halten. Am 3. und 4. Juni vorigen Jahres haben die buddhistischen Priester zum ersten Mal in der christlichen Anstalt gesprochen.

Aus **Sarnath** kommt die Nachricht, daß die englischen Ausgrabungen voranschreiten. Das Museum, ganz im Stil eines buddhistischen Klosters gehalten, sei fertig. Es ist zur Aufnahme der zahlreichen Ausgrabungsschätze und Reliquien bestimmt, die aus der Anfangszeit des Buddhismus, resp. aus den ersten Jahrhunderten seiner Kultur stammen. U. a. sind dort auch die berühmten Löwenkapitäle vom Palast Asokas aufgestellt. Der

Haupttempel mit der berühmten Dagoba soll übrigens in alter Pracht wiederhergestellt werden. —

Sondar Singh hielt in New-York und London, Genf und Basel Vorträge. Vom 30. März bis 11. April weilte er auch in Deutschland, um dann nach Schweden weiterzureisen.

VI. Ausführliche Besprechungen buddhistischer Schriften in anderen Blättern

Unsere **„Zeitschrift für Buddhismus"** (Heft 6—12 vorig. Jahrgangs) erfährt eine eingehende Besprechung und wohlwollende Würdigung im 3. Heft (37. Jahrgang) der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", Berlin, durch Prof. **H. Haas**. Gleichzeitig werden (S. 93/94) die Sonderdrucke der „Zeitschrift" ausführlich besprochen. Hello **Rösch** bespricht den gebunden vorliegenden vorigen Jahrgang der „Zeitschrift für Buddhismus" ausführlich und empfehlend in Nr. 59 der „Bayerischen Nationalzeitung", Nürnberg, vom 10. März.

VII.*) Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens.

Weller, H., (Herausg.); **Bâlacarita (Die Abenteuer des Knaben Krishna)**; Text. Leipzig 1922, H. Haessel.

Weller, H., (Übersetzer) **Bâlacarita**; ins Deutsche übertrag. Leipzig 1922, H. Haessel.

Oldenberg, Hermann, **Das Mahabharata**. Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form. IV., 178 S.; gr. 8°. Göttingen 1922, Vandenhoeck & Ruprecht.

Hauer, I. W., Dr., Priv.-Doz., **Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien**, eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik nach Rgveda und Atharvaveda. Berlin, Stuttgart und Leipzig 1922. (VIII, 210 S.; gr. 8°), W. Kohlhammer.

Much, Die Welt des Buddha. Dresden 1922, Carl Reißner.

Ziegler, Der ewige Buddha. Darmstadt 1922, Otto Reichl.

Eichhorn, E. M., **Nyanapu**. Altindische Sage; nach einer Erzählung v. Ernst Just bearbt. in 3 Akten und Schlußbild. 32 S., kl. 8°; Bern und Leipzig 1922. Ernst Bircher (in Komm.)

Birkner, Friedr., **Die blonde Hindu** (ind. Roman). Leipzig 1922. Friedrich Rothbarth.

Brandstetter, Renward, **Wir Menschen der indonesischen Erde.** 1. Die indonesische und indogermanische Volksseele. Eine Parallele auf Grund sprachl. Forschung. 21 S., 8°. Luzern 1922, E. Haag, I. Eisenring's Nachfolg.

*) Um der Vollständigkeit unserer bibliographischen Übersicht willen werden die Verlage um rechtzeitige Ankündigung ihrer Neuerscheinungen gebeten. Möglichst vollständige Titelangaben unmittelbar an Ludwig Ankenbrand, Stuttgart, Hasenbergsteige 6/I erbeten. Besprechung einzelner Werke erfolgt nach Maßgabe des Raumes nur nach Einsendung eines Besprechungsstückes unmittelbar an den Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. Die Reihenfolge der Aufzählung richtet sich nach dem zeitlichen Eintreffen der Buchtitel.

Law, Narendra Nath, **Aspects of ancient Indian polity.** London, Milford. 8°.

Panandikar, S. G., **Some aspects of the economic consequences of the war for India.** Bombay 1922, Taraporevala, 8°.

Popley, Herbert A., **The music of India.** Calcutta, Association Press.; London, Oxford Universit. Press. 8°

Yeates, Thomas, **Asian cristology and the Mahâyâna.** A reprint of the century-old „Indian church history", and the further investigation of the religion of the Orient as influenced by the Apostle of the Hindus and Chinese, by E. A. **Gordon.** Kyoto, Japan, Maruzen & Co. 8°

Serinda. Detailed reports of explorations in Central Asia and Westernmost China, carried out and described under the orders of H. M. Indian Gouvernment by Aurel Stein. With descriptive lists of antiques by F. H. **Andrews**, F. M. G. **Lorimer** and others, and Appendices by I. **Allan**, L. D. **Barnett** and others. 5 vols. Oxford, Clarendon Press., 1922, 4°.

Woodhead, H. G. W., (Editor), **The China Year Book 1921/22.** London Simpkin, Marshall, 8°.

Streeter & Appasamy, übertrg. v. P. **Baltzer**, **Der Sadhu** (Sundar Singh). Stuttgart und Gotha 1922, Friedrich Andreas Perthes, A.-G.

Hertel, I., **(Herausg.)**, **Erzähler, Indische**, Leipzig, 1922, H. Haessel.

1.—3. Bd. **Dandin, Die zehn Prinzen**
4. Bd. **Indische Novellen I.** Prinz Aghata, Die Abenteuer Ambadas
5. Bd. **Zwei altindische Narrenbücher**
6. Bd. **Märchen und Schwänke**
7. Bd. **Natursagen**
8. Bd. **Märchenromane**

Oepke, Moderne Indienfahrer und Weltreligionen. Leipzig 1922, Dörffling und Franke.

Heuvers, Hermann, S. J., **Der Buddhismus und seine religiöse Bedeutung für unsere Zeit.** Aachen, Xaverius-Verlag, 1921, 53 S. (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte 25).

Becker, C. P. Dr., S. D. S. apost. Präfekt, **Indisches Kastenwesen und christl. Mission.** Aachen, Xaverius-Verlag, 1921; VII, 164 S., mit Abb., Tafeln, 8°.

Kamensky, Marg., **Eine historische Skizze des Buddhismus** auf esoterischer Grundlage. 78 S., 8°; Leipzig 1921, Theosoph. Verlagshaus Dr. Hugo Vollrath (früher Weimar, Kschatriya-Verlag).

Peryt Shou, Kwa-non-seh; Die astrale Weltreligion des Neu-Buddhismus und die abendländischen Geistesströmungen. Linser-Verlag G. m. b. H., Berlin-Pankow.

Heiler, Friedrich, Dr. theol., **Die buddhistische Versenkung**, 2. Neuauflage. Ende Oktober 1921, München, Ernst Reinhardt.

Ziegler, Leopold, **Der ewige Buddho**, Darmstadt 1921, Otto Reichl, Verlag.

Kornerup, Ebbe, **Indien**, Berlin 1921; W. 50, Tauentzienstr. 5, Gyldendal'scher Verlag.

Holtzmann, Adolf, **Indische Sagen**, übers. Neuherausgabe von Moritz

Winternitz. Buchausstattung v. Ernst Schneidler. 3.—5. Tsd., Jena 1921, E. Diederichs (XXX, 319 S., gr. 8°.)

Natorp, Paul, **Stunden mit Rabindranath Thakkur.** Jena 1921, E. Diederichs (25 S.; 8°.)

Buscoe, C. E. Tyndale, **Kashmir in sunlight and shade.** With an introd. by Major-General L. C. Dunsterville. London, Seeley, Service, 8°.

Keith, Arthur Berriedale, **Indian Logic and atomism.** An exposition of the Nyâya and Vaiçeshika systems. Oxford, Charendon Press; London, Milford, 8°.

Mookerji, Radhakumud, **Nationalism in Hindu culture.** London 1921, Theosophical Publ. House. 8°.

De Fries, Indien, das Wunderland. Neuaufl. Carl Reißner, Dresden 1921.

Kakuzo Okakura (übertragen v. Steinsdorff), **Die Ideale des Ostens.** Leipzig 1921 Inselverlag.

Sandegren, Hermann, **Kast och Kristendom i Sydindien.** Stockholm 1921, Svenska Kyrkans Diakonistyrelse. 259 S., kl. 8°, 36 Bilder.

Baren, Goß v., **Ferien in den Tropen (Indien).** 8°, 221 S., Leipzig 1921, Xenienverlag, Windmühlenweg.

Cave, Sydney, **An introduction to the study of some living religions of the East.** 8° London 1922, Druckworth. —

Bhattacharya, Brindavin C., Indian images. Part 1: The Brahmanic iconography. 8°, Calcutta 1922, Thacker Spint.

Mc Govers, William Montgomery, **An introduction to Mahayana Buddhism.** With special reference to Chinese and Japanese phases. 8°. New-York, Dutton & London, Klegan Paul.

Santideva, Siksha-Samuccaya. A compendium of Buddhist doctrine; translated from the Sanskrit by **Cecil Bendott** and **W. H. D. Rouse.** 8°, London 1922, Murray.

Salmony, Alfred, **Europa-Ostasien.** Religiöse Skulpturen. Mit 44 Bildtafeln. Potsdam 1922, Gustav Kiepenheuer.

„Halle der Religionen“, Band 1, **Indiens Religion.** Veröffentlichung der religionswissenschaftlichen Gesellschaft der Akademie in Benares (Sri Bharat Dharma Mahamandal), Bonn 1922, Kurt Schroeder.

Aufhauser, Prof. Dr. D., **Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien.** Bücherei der Kultur und Geschichte, Bd. 25, Bonn 1922, Kurt Schroeder (erscheint im Juli).

Danell, Nj., Bischof D., **Wie ich das südindische Missionsfeld nach dem Kriege fand.** 16 S., 8°, Leipzig 1922, Verlag der Evang.-Luther. Mission.

Frankel Helene, **Die indische Frau in Dichtung und Leben.** 32 S., 8°. Leipzig 1922, Verlag der Evang.-Luther. Mission.

Haeckel Ernst, †, **Indische Reisebriefe. 6. Auflage,** Leipzig 1922, K. F. Koehler.

The Buddhist Annual of Ceylon. 2. Jahrg. 1921/22, Colombo, Bastian.

Michel, Prof., Dr., **35 Jahre in Ostasien.** Allg. Evangel. Protestant. Missionsverein, Berlin 1922, Hutten-Verlag.

Knoth, Prof. E., D., **Schillers Lebenswerk in Japan.** Allg. Evang.-Protest. Missionsverein, Berlin 1922, Hutten-Verlag.

Das Ostasien-Jahrbuch. 160 Seit. Allg. Evang. Protestant. Missionsverein, Berlin 1922, Hutten-Verlag.

Witte, Missionsdirektor Prof. D. Dr., **Graf Keyserlings Reisetagebuch eines Philosophen und das Christentum**, Berlin 1921, Hutten-Verlag (50 S.).

Witte, Missionsdirektor Prof. D. Dr., **Das Ringen der Weltreligionen um die Seele der Menschheit.** 30 S., Berlin 1922, Hutten-Verlag.

Spaich, W., **Auf indischen Missionspfaden.** 96 S., Stuttgart 1922, Ev. Missionsverlag.

Wilhelm, R., **Pekinger Orient-Institut**, Görlitz 1921, Hoffmann & Reiber.

Heyde, Gerhard, **50 Jahre unter Tibetern.**, 80 S., 8°, Herrnhut 1921 Missionsbuchhandlung.

Rittelmeyer, Friedrich, Prof. Lic. Dr., **Buddha oder Christus.** Neuauflage. 1921; 35 S., gr. 8°. Nr. 57 der „Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte", I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Mutius, Gerhard v., **Ostasiatische Pilgerfahrt**, Berlin 1922, Band 2 der Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher, Georg Stilke Verlag. —

Eine Spezialkarte von **Hinterindien und Insulinde** im Maßstab von 1:3.000.000, 4 Blatt, von Dr. Hermann **Haack** erschien bei Justus Perthes, Gotha. —

Die bekannte Buchhandlung und oriental. Antiquariat **Karl W. Hierseman**, Leipzig, brachte einen **illustrierten Katalog** (Nr. 505) **chinesischer, tibetanischer und japanischer Originalmalereien** heraus. —

Verlag Osk. Schloss, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth, G.m.b.H., München

ZEITSCHRIFT
FÜR
BUDDHISMUS

*

NEUE FOLGE I. JAHRGANG
(DER GESAMTREIHE 4. JAHRGANG)
HEFT 7/12

VERLAG OSKAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Zeitschrift für Buddhismus

Begründet und herausgegeben von Oskar Schloß, München-Neubiberg.

Schriftleitung:
PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER
München, Barerstraße 48.

Die Zeitschrift erscheint zweimonatlich und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes, wie auch durch den Verlag unmittelbar zu beziehen.

Buchhändlerische Auslieferung
durch Herrn Kommissionär Gustav Brauns, Leipzig

Preis jährlich M. 100.— für Deutschland und Oesterreich; für das übrige Ausland M. 200.—.

Probehefte gegen Voreinsendung von Mark 25.— portofrei.

Geschäftliches und Bestellungen auf die Zeitschrift sowie Bücher zur Besprechung wollen dem Verlag Oskar Schloß München-Neubiberg direkt zugesandt werden.

*

Inhaltsverzeichnis:

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

4. Jahrg. Heft 7/12 Juli/Dezember 1922

Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

Von Ernst Leumann

(Fortsetzung von Heft 4/6)

6. Die zwölfteilige Ursachenkette

Also das Weltleid und nur das Weltleid hat unsern Buddha im Innersten bewegt; von ihm aus fand er sich nach asketischer Einseitigkeit zurecht in einem edlen Mittelweg mönchischen Lebens. Und als ein gedanklicher Niederschlag dieser Entwicklung formte sich ihm das System der vier edlen Wahrheiten, wo die Ursache alles Leidens im Durst, im Lebenshunger, erkannt und der Pfad zur Aufhebung alles Leidens in einem achtfach geläuterten Leben gefunden wird. Wie ein begrifflicher Unterbau für die Forderung des geläuterten Lebens erschienen uns so die vier edlen Wahrheiten. Und weil wir beigefügt haben, daß dieser Unterbau selber wieder einen Unterbau bekommen habe, so liegt uns nun noch ob, auch von diesem tiefer dringenden Gedankenfundament zu sprechen.

Es handelt sich um eine zwölfteilige Ursachenkette, die den Durst, der zuvor die letzte Ursache des Leidens gebildet hatte, zurückverfolgt bis auf eine allerletzte Ursache, als welche die A-vidyā ‚das Nichtwissen' erscheint.

So könnten wir den Eindruck bekommen, wir würden nun vom Gebiete des Willens, dem der Durst angehört, hinübergewiesen in das der Anschauung, dem sich das Nichtwissen unterstellt. Nicht mehr der Wille, das unersättliche Verlangen, wäre jetzt als die primäre Innenfunktion aller Organismen anzusehen, sondern das Nichtwissen d. h. das falsche oder unerleuchtete Anschauen

oder Vorstellen, das jenen Willen auslöst. In Wahrheit dreht sich aber die Frage gar nicht darum, ob ‚ein blinder Wille' (der Durst) oder ‚ein blindes Vorstellen' (das Nichtwissen) das Prius sei. Buddha's Gedankengang ist einfach folgender:

> Ein blinder Lebenswille, der Durst, bannt die Organismen in den unseligen Weltlauf, den Saṃsāra. Unsere Aufgabe ist es, sehend d. h. der Nichtigkeit des Durstzieles, des Weltlaufs, bewußt zu werden, damit wir auf Grund dieser Erkenntnis, der Bōdhi, uns jenes Lebenswillens erwehren und in edler Zurückhaltung bei teilnehmendem Wohltun unsern Frieden finden können.

Also nur das Sehendwerden — das Erwachen, die Erkenntnis, die Bōdhi, das Wissen — führt zur Bändigung und Aufhebung des blinden Lebenswillens, der naiven Lebenslust. Daher wird in der zwölfteiligen Ursachenkette jenem Lebenswillen, jener Lebenslust, noch ein letzter Begriff, ‚das Nichtwissen', als selbstverständliche Voraussetzung unterstellt. Wir unsererseits können diesen Begriff ebensogut, wie wir es soeben schon getan, in die Worte ‚blind' oder ‚naiv' kleiden, d. h. epithetisch beifügen, weil Buddha nichts anderes darunter versteht, als was wir mit der Blindheit des Lebenswillens, mit der Naivität der Lebenslust meinen.

Bekanntlich müssen wir auch sonst öfter Begriffe, die im Indischen substantivisch erscheinen, durch Adjektiva zum Ausdruck bringen. Heißt es dort ‚ein Anderes von Dorf, ein Juwel von Pferd, Verschiedenheiten von Buch', so bei uns ‚ein anderes Dorf, ein prächtiges Pferd, verschiedene Bücher'. Also wenn dem Durst als letzte Voraussetzung ein Nichtwissen untergeschoben wird, so wird daraus bei uns kurzweg ein unwissender Durst d. h. ein blinder Lebenswille, eine naive Lebenslust.

Aber freilich hat es nun doch seine tiefe Berechtigung, wenn Buddha den Begriff des Nichtwissens nicht einfach adjektivisch koordiniert, sondern substantivisch isoliert und zum allerersten Glied seiner Ursachenkette macht. Dieses Nichtwissen bekommt nämlich bei ihm einen ganz besondern Sinn, es füllt sich mit einem positiven Inhalt, wird das, was auch *satkāya-dṛṣṭi* ‚Wirklichkeitsglaube' heißt. Das Nichtwissen konsolidiert sich zu dieser Vor-

stellung als Gegensatz zur Erkenntnis. Denn die Erkenntnis ist nach Buddha soviel wie Unwirklichkeitsglaube: sie weiß, daß alles eitel, alles scheinhaft ist, alles nur dem Unwissenden wesenhaft vorkommt. ‚Irrealismus' müssen wir diese Weltanschauung Buddha's heißen; es ist die Überzeugung von der Irrealität alles Seins, eine Überzeugung, die dem Sein die Realität abspricht, weil es leidhaft und vergänglich ist. Und Buddha stellt sich mit diesem Irrealismus in Wahrheit nicht bloß in Gegensatz zu dem naiven ungebildeten (oder unverbildeten) Denken, welches die Welt ohne Weiteres als das Reale ansieht oder hinnimmt: ein Denken, das er gewiß zunächst unter dem Nichtwissen verstanden haben will, — sondern er lehnt von seinem Irrealitätsstandpunkt aus auch alle Positivisten unter den Philosophen ab, alle Denker, die (wie etwa Mahāvīra in seiner Ontologie, von der wir sprachen) letzte Prinzipien d. h. letzte Wirklichkeiten (*astikāya* = *satkāya*) annehmen, die der Welt zugrunde lägen.

So erweist sich uns denn Buddha doch als ein kritischer Philosoph, kritisch gegenüber einer gedankenlosen Weltsicherheit und kritisch gegenüber aller konstruktiven Philosophie. Ungleich den brahmanischen Denkern, die allen Unvollkommenheiten der Zeitlichkeit zutrotz auf das Ewige bauten, hat Buddha bei seiner außerordentlichen Weltleid-Empfindlichkeit selbst zum Ewigen kein deutliches Vertrauen fassen können und es auf sich beruhen lassen. So sieht er nur die leidvolle Zeitlichkeit vor sich, und indem er sich nach Möglichkeit aus derselben zurückzieht und sie als etwas Unwirkliches, Schattenhaftes, Traumhaftes bezeichnet, führt er in gedankenvollen Predigten und Gesprächen viel Volk aus der Weltbefangenheit heraus und dem Nirvāṇa entgegen, das Niemand soll erforschen wollen.

Nach diesen Darlegungen sind uns Anfang, Mitte und Ende der zwölfteiligen Ursachenkette schon völlig vertraut und verständlich. Denn das erste Glied der Kette heißt Nichtwissen, das achte heißt Durst, und das elfte und zwölfte umfassen das Leiden, wie es in der ersten der vier edlen Wahrheiten definiert worden ist. Beschränken wir uns also auf Anfang, Mitte und Schluß, so besagt die Ursachenkette:

aus dem Nichtwissen entsteht der Durst,
und aus dem Durst entsteht das Leiden,

was nach allem, was ausgeführt worden ist, bedeutet:

> Der törichte Glaube an die Wirklichkeit bringt es mit sich, daß man sich ihr voll Verlangen hingibt.
> Aber weil sie nichts Bleibendes bietet, so ist die Folge des Weltverlangens eine eitle Weltverstricktheit mit Wehen und Weinen, mit Krankheit und Kummer, mit Not und Tod.

Wir haben nun noch die Zwischenglieder der Ursachenkette ins Auge zu fassen, die sechs Glieder zwischen Anfang und Mitte und die zwei Glieder zwischen Mitte und Schluß. Die ersten heißen:

2. die Dispositionen,
3. das Erkennen,
4. Name und Körperlichkeit,
5. die sechs Sinnesgebiete: zu den fünf Sinnen kommt bei den Indern ‚ein innerer Sinn' (das *manas*) hinzu,
6. die Berührung,
7. die Empfindung.

Indem jedes Glied auf dem vorhergehenden ruht, ergeben sich hier bei Mitbeachtung der beiden Rahmenglieder 1 und 8 die folgenden Feststellungen:

> Aus dem Nichtwissen entstehen die Dispositionen, aus diesen das Erkennen, aus diesem Name und Körperlichkeit, aus Name und Körperlichkeit die sechs Sinnesgebiete, aus diesen die Berührung, aus dieser die Empfindung und daraus der Durst.

Hiemit wird die vom Nichtwissen zum Durst führende Strecke individuellen Werdens in eine Anzahl von Teilstrecken zerlegt, die uns den ganzen Hergang psychologisch und physiologisch verständlich machen sollen. Und da findet denn Buddha — wir wollen nun seine Gedankenfolge europäisch formulieren —, daß auf Grund der noch unerleuchteten Weltverstricktheit als Urbeginn eines Individuums zuerst die entsprechenden ‚Dispositionen' entstehen. Die Dispositionen sodann führen zum allgemeinen ‚Erkennen', d. h. zum einfachsten Identifizierungs- und Unterscheidungsvermögen, das eine psychische Kontinuität herstellt und vielleicht als ‚Urbewußtsein' bezeichnet werden mag. Aus diesem Vermögen wieder erwächst die Differenzierung in ‚Name und Körperlichkeit', womit das Individuum für sich als Körperlichkeit und für die Außen-

welt als Name fixiert ist. Und zur Differenzierung in Name und Körperlichkeit kommen bei weiterer Entfaltung des Individuums ‚die sechs Sinnesgebiete' hinzu, d. h. die sinnlichen Entsprechungen zwischen Individuum und Außenwelt, zwischen Gesicht und Sichtbarem, zwischen Gehör und Hörbarem usw. Diese Entsprechungen aber ergeben die ‚Berührung', d. h. die sinnliche Beeinflussung durch die Außenwelt, eine Beeinflussung, welche ‚Empfindung' bewirkt, die ihrerseits das Verlangen nach Wiederholung und Dauer, d. h. den ‚Durst', den Lebenshunger, wachruft.

Das zum Lebensdurst führende psychophysische Werden, wie es da zergliedert ist, kann uns im Einzelnen nicht völlig klar werden. Buddha kombiniert eben in seiner Deduktion mit Begriffen, die uns auch geläufig sind, solche von etwas schwebender Art, die ihm die indische Philosophie geboten hat und unter denen das altüberlieferte Begriffspaar ‚Name und Körperlichkeit' oder ‚Name und Form' noch den Stempel primitiver Abstraktion an sich trägt.

Einfacher steht es mit dem, was uns von der zwölfteiligen Ursachenkette noch zu besprechen übrig bleibt. Die letzten vier Glieder der Reihe lauten:

9. das Haften,
10. das Werden,
11. die Geburt,
12. Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung.

Gemeint ist, daß der Durst (8) ein ‚Haften' herbeiführt, d. h. ein sich Festklammern an den Gegenständen oder Zielen des Durstes. Und weil diese Festgeklammertheit notwendig das Individuum im Saṃsāra gefangen hält, so ist es damit zu neuem ‚Werden' verurteilt, weshalb eine neue ‚Geburt' erfolgt samt den weitern Leiden des Daseins, als da sind ‚Alter und Tod, Schmerz und Klagen und dergleichen'.

Damit haben wir uns die zwölfteilige Ursachenkette, soweit es angeht, deutlich gemacht. Buddha selber hat (wie wir unten p. $67_{17\,f.}$ sehen werden) die Empfindung gehabt, daß seine umständliche Deduktion für Viele kein geeigneter Lehrgegenstand sein würde. Darum hat er sie innerhalb der vier edlen Wahrheiten auf ein Minimum beschränkt und dafür da die Aufmerksamkeit vor allem

auf den edlen achtteiligen Pfad, der aus dem Leiden herausführt, hingelenkt. Und so gelten denn auch der buddhistischen Überlieferung die vier edlen Wahrheiten und nur diese als das wahrhaft Bedeutende und Entscheidende in Buddha's Heilslehre. Wir sind unsererseits bis in die zwölfteilige Begriffsfolge vorgedrungen, weil wir — ausgehend von Mahāvīra's Schonung und Buddha's Mitleid — den ganzen Lehrstoff überschauen wollten, der mit einer Schonung und jenem Mitleid in Zusammenhang steht. Dabei sind wir der großen Kluft, die unsere beiden hervorragenden Persönlichkeiten trennt, noch viel mehr als früher inne geworden. Auch in ihrer philosophischen Veranlagung, so zeigte sich, gehen sie völlig auseinander: ist der eine konstruktiv, so der andere kritisch, — sucht der eine sein Weltbild zu weiten und in freier Vision abzurunden, so der andere das seinige zu beschränken und gedanklich zu sichern.

Doch nicht mit diesem Widerstreit im philosophischen Verhalten unserer Religionsstifter wollen wir den Hauptteil der ihnen gewidmeten Schrift beschließen, auch nicht die übrigen Gegensätze, die wir an den Männern gewahr wurden, noch einmal hervorheben. Vergegenwärtigen wir uns an dieser Stelle vielmehr das, was sie einigt, was ihnen gemeinsam ist. Schätzen wir in Buddha und Mahāvīra zwei geistige und geistliche Führer einer vorchristlichen Kulturperiode, Männer, die uns glücklicherweise gleich klar und bestimmt erkennbar werden aus reichen Literaturen, die auf Grund ihrer Predigten und sonstigen Anregungen innerhalb der Mönchsgenossenschaften, die sie gründeten, sich von Anfang an zu bilden begannen und die in den Hauptwerken bis auf die Gegenwart fortleben und fortwirken. Freuen wir uns, daß in den beiden Wortführern eine frühzeitige Gedankenentwicklung, die im Veda, ja in der altindogermanischen Religiosität wurzelt, zur zweifachen sich gegenseitig ergänzenden Aussprache gelangt ist. Was unsere Denker geleistet, soll nicht bloß ihren zahllosen Bekennern zugute gekommen sein und weiter zugute kommen, sondern als Ausstrahlung früh-indogermanischen und zugleich alt-asiatischen Geistes uns allen wert sein und wert bleiben, da wir doch über Familie und Nation hinaus uns in der ganzen Menschheit verankert wissen und darum aller Lichtpunkte ihrer Entwicklung gerne gedenken werden. Die Lichtpunkte, die uns Indien

liefert — vor allem die drei Religionen: die vedisch-brahmanische, die buddhistische und die Jaina-Religion —, werden die Lichtpunkte des griechisch-palästinischen Altertums, die Gestalten von Homer, Plato und Aristoteles, von Moses und Christus, niemals überstrahlen; aber sie beleuchten neue Gebiete, sie bringen neue Färbungen und sie steigern die allgemeine Helle, die unser Geist fordert und braucht und selber zu fördern berufen ist. Neben den uns vertrauteren Lichtspendern des vorderasiatisch-europäischen Altertums verdienen diejenigen einer ferneren Zone auch ihre Stätte im Gedächtnis der Kulturwelt; — denn der uns vertrauteste hat gesagt: ‚in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen‘.

Zwei indisch-christliche Parallelen

Gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen. Indem das menschliche Gemüt sich auf gewisse Vorstellungen und gewisse Ziele einstellt, wird es bei allem Wechsel der Zeiten und der Gegenden doch auf gewisse Gleichmäßigkeiten verfallen. Immer wird die religiöse Stimmung nicht bloß ein innerliches Vertrauen, innerliche Gehobenheit empfinden, sondern sich auch nach außen betätigen in Leistungen, die der Gehobenheit entsprechen; sie wird zu Darbringungen und Wohltun führen, zur Befolgung von Gelübden und Geboten. Und nicht bloß das; auch die Sprache, die Ausdrucksweise, nimmt besondere Formen an und bewegt sich in entsprechenden Bildern. So kommt es denn, daß wir selbst in Religionen, die keinen geschichtlichen Zusammenhang mit einander haben, allerlei Übereinstimmungen allgemeiner Art antreffen, ja, daß sogar recht spezielle und scheinbar rein individuelle Züge da und dort gleichmäßig auftreten. Wir mögen dann von Parallelen reden, insbesondere, wenn die Ähnlichkeiten von mehr oder weniger überraschender Art sind. Es sind nun zwei solcher Parallelen, die ich hier noch vorlegen möchte, zwei indisch-christliche Parallelen, von denen die eine eine gedankliche Berührung zwischen *Mahāvīra* und Christus, die andere eine solche Berührung zwischen *Buddha* und Christus herstellt.

Im Kanon von Mahāvīra's Religion, also im Jaina-Kanon, gibt es einen Text, der den Titel ‚Gleichnisse und Predigten‘ führt: *Nāyā-Dhammakahāo.* Er enthält offensichtlich, nicht dem genauen Wort-

laut nach, aber dem Inhalt nach, Ansprachen, die Mahāvīra bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat, Ansprachen, in denen neben andern Lehrstoffen allerlei Gleichnisse entwickelt werden. Und zwar entspricht nun das siebente Stück des Textes, ein Gleichnis betitelt *Rōhiṇī* ‚die Wachsende‘ — in unserm Zusammenhang besser 'die Mehrerin' zu übersetzen —, dem neutestamentlichen Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Es ist zu einer ziemlich breiten Erzählung ausgestaltet und lautet in Kürze wie folgt (ich halte mich hier an die Dissertation meines einstigen Zuhörers Wilhelm Hüttemann, der leider im Krieg geblieben ist: 'die Jñāta-Erzählungen' Straßburg 1907):

Mahāvīra's Gleichnis von den anvertrauten Körnern

In Rājagṛha wohnte zur Zeit des Königs Śreṇika ein Kaufmann Dhana, der vier Schwiegertöchter hatte. Eines Tages kam er auf den Gedanken, den Charakter dieser Frauen — besonders bezüglich ihrer haushälterischen Sorgfalt und ihres wirtschaftlichen Talentes — auf die Probe zu stellen. Deshalb gab er jeder von ihnen fünf Reiskörner mit dem Auftrage, dieselben solange sorgfältig aufzubewahren, bis er sie wieder zurückverlange. Jede Schwiegertochter verhält sich anders zu diesem Gebot. Die älteste, 'die Verschwenderin' Ujjhikā, nimmt es am leichtesten; sie sagt sich: in der Vorratskammer meiner Eltern liegen viele Reiskörner; warum soll ich mir die Mühe der Aufbewahrung machen? wenn sie zurückverlangt werden, zeige ich fünf andere vor. Mit solchen Gedanken warf sie die Körner weg. Die zweite Schwiegertochter, Bhogavatī 'die Genußsüchtige', dachte ähnlich und verzehrte den Reis. Die dritte, Rakṣikā 'die Sparsame', wickelte die Körner sorgfältig ein und hob sie in ihrem Kleinodienkästchen unter dem Kopfkissen auf. Die vierte aber, Rōhiṇī 'die Mehrerin', säte die Körner aus und erntete. Die Ernte wurde wieder ausgesät und wieder geerntet, bis nach fünf Jahren ein großer Vorrat von Reis gesammelt war.

Nun verlangte Dhana von seinen Schwiegertöchtern die anvertrauten Körner zurück.

Ujjhikā zeigte fünf andere Körner vor; aber alsbald wurde ihr Betrug durchschaut, sie mußte ihn eingestehen, und zur Strafe wurden ihr die Dienste des Aschenputtels im Hause auferlegt. —

Moral: Wer als Mönch oder Nonne die fünf großen Gebote nicht hält, sondern sie von sich wirft, der wird die entsprechende Strafe erleiden, wie diese Ujjhikā ‚die Verschwenderin'.

Auch Bhōgavatī wurde durchschaut und bestraft, aber ihre Strafe war geringer als die der Schwägerin, weil sie nicht aus Verachtung des Gebotes, sondern aus Genußsucht und Nachlässigkeit gefehlt hatte, und es wurden ihr die Arbeiten des Mahlens mit der Handmühle und der Speisebereitung aufgetragen. — Moral: Mönche oder Nonnen, welche die fünf großen Gebote vernachlässigen, müssen die Folgen tragen, wie diese Bhōgavatī ‚die Genußsüchtige'.

Rakṣikā hatte den Auftrag des Schwiegervaters wörtlich genau erfüllt; zur Belohnung wurde ihr die Aufsicht über das Hauswesen anvertraut. — Moral: Wer die fünf großen Gebote gewissenhaft beobachtet, der wird von Mönchen und frommen Laien gelobt und verehrt werden, wie diese Rakṣikā ‚die Sparsame'.

Rōhiṇī schnitt natürlich bei der Rechenschaftsablage am besten ab. Sie verlangte Fuhrwerk, um ihren Reis herbeizuschaffen, und unter großem Volksauflauf wurden die allmählich aufgespeicherten Vorräte angefahren. Nachdem der Zusammenhang aufgeklärt worden ist, überträgt Dhana dieser Schwiegertochter die unbedingte Autorität in allen Geschäften und Familienangelegenheiten und schenkt ihr unbeschränktes Vertrauen. — Moral: Wer sich nicht damit begnügt, die fünf großen Gebote zu halten, sondern sie weiter verbreitet, der wird in diesem Leben die Verehrung der Gläubigen genießen und dereinst die Erlösung erreichen, wie diese Rōhiṇī 'die Mehrerin'.

Unser Gleichnis ist, wie der Leser bemerken wird, sehr sorgfältig durchgeführt und mit allegorischen Frauennamen ausgestattet. Überhaupt werden Gleichnisse und auch alle sonstigen Darlegungen sowohl bei Mahāvīra wie bei Buddha, da beide eben gedanklich wohlgeschulte Männer waren, immer in voller Breite und in systematischem Aufbau vorgetragen. Auch lieben es die beiden Prediger — und zwar mehr noch Buddha als Mahāvīra —, gemäß der altindischen Lehrmethode eine sich wiederholende Situation oder Gedankenwendung in dieselben Worte zu kleiden, so daß oft eine auf uns, die wir die Variation gewöhnt sind, ermüdend wirkende Gleichmäßigkeit im Ausdruck entsteht, eine Gleichmäßigkeit, die gewiß

die Auffassung der indischen Zuhörer und ihre Festhaltung des Lehrstoffes im Gedächtnis sehr erleichtert hat. In unserm Fall kommt uns die schulmäßige Genauigkeit und Regelmäßigkeit in der Gestaltung des Gleichnisses umso mehr zum Bewußtsein, als zufällig das neutestamentliche Gegenstück von den Evangelisten etwas schwankend und unfertig überliefert ist, — ganz abgesehen davon, daß bereits Christus selbst es nicht mit der indischen Geregeltheit und Ausführlichkeit entwickelt haben kann.

Bei Matthäus (25$_{14\,ff.}$) gibt ein Mann, der über Land ziehen will, von seinen drei Knechten dem einen fünf Pfunde, dem andern zwei Pfunde, dem dritten ein Pfund, jedem nach seinem Vermögen; die beiden ersteren treiben Handel damit und erzielen Gewinn, der dritte vergräbt das Geld. Aber bei Lukas (19$_{12\,ff.}$) gibt ein Edler, der hinauszieht, um ein Reich zu erobern, seinen zehn Knechten je ein Pfund und sagt ‚Handelt, bis daß ich wiederkomme!‘ Als er wieder zurückkehrte, hatte der erste Knecht mit einem Pfund zehn erworben; er wird über zehn Städte gesetzt. Der zweite hat fünf Pfund erworben, er wird Herr über fünf Städte. Der dritte Knecht hat das Pfund in seinem Schweißtuche aufbewahrt und nichts damit erworben; diesem wird das Pfund genommen und dem ersten Knecht gegeben. Die übrigen Knechte werden nicht mehr erwähnt.

So bekommen wir bei Christus keine einheitliche Fassung des Gleichnisses. Vor allem bleibt die Zahl der auf die Probe gestellten *Personen* in der Schwebe. Weil ihrer im einen Bericht mehr als drei sind, so vermutet man, daß auch von solchen hätte die Rede sein sollen, die das anvertraute Gut wegwerfen oder verzehren. Die Art der Aufbewahrung des Pfundes seitens der dritten Person stimmt weniger bei Matthäus, wo vom Vergraben, als bei Lukas, wo vom Einwickeln ins Schweißtuch die Rede ist, zur indischen Darstellung, welche die anvertrauten Dinge eingewickelt im Juwelenkästchen aufgehoben werden läßt. Überraschend ist bei Matthäus am Schluß (25$_{26}$) die Wendung ‚du nimmst, was du nicht gelegt hast, und erntest, was du nicht gesät hast‘: damit tritt ganz unvermittelt in Übereinstimmung mit der indischen Form des Gleichnisses eine *bäuerliche* Grundvorstellung hervor, während im Übrigen das Gleichnis bei Christus durchaus *kaufmännisch* gehalten ist, indem er nur von Pfunden und von Handeltreiben, nicht von Getreidekörnern und von Säen und Ernten spricht.

Wilhelm Hüttemann schließt in der erwähnten Schrift seine Erörterung über die indische und die christliche Fassung unseres Gleichnisses mit den Worten:

> So spricht manches für den literarischen Zusammenhang beider Fassungen dieses Gleichnisses, welches bei den Indern schon 500 Jahre vor Christi Geburt gelehrt wurde.

Es soll also, meint Hüttemann, das Gleichnis irgendwie von Indien her nach Palästina gelangt und von Christus aufgegriffen worden sein. Ich habe schon in meinen einleitenden Ausführungen angedeutet, daß mir die zwischen Mahāvīra und Christus vorliegende Übereinstimmung sich in ganz anderer Weise ergeben zu haben scheint. Jeder Prediger wird dann und wann an Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, wie sie sich im praktischen Leben zeigen, anknüpfen, um von da aus geistliche Tüchtigkeit und geistliche Untüchtigkeit zur lebendigen Darstellung zu bringen. Es müßte ein viel individuellerer, weniger im allgemeinen Menschenerleben begründeter Gedanke, als wie ihn unser Gleichnis entwickelt, gegeben sein oder aber dieser Gedanke müßte bis ins Einzelne bei Mahāvīra und bei Christus eine viel übereinstimmendere Ausgestaltung, als wie wir sie vorfinden, bekommen haben, wenn bei sonst durchaus fehlendem Kulturzusammenhang die spätere Fassung durch die frühere angeregt worden sein sollte. So wie die Verhältnisse liegen, müssen wir sagen:

> Und abermals, nach fünfhundert Jahren,
> kam von sich aus ein neuer und größerer Prediger
> in Gedanken desselbigen Weges gefahren.

Unser Gleichnis begegnet außer bei Mahāvīra auch noch bei einem etwas brahmanisch-orientierten Dichter aus der Nachfolge Mahāvīra's in den sogenannten Späteren Kapiteln, die wohl vorchristlich sind. Da heißt es:

> Drei Kaufleute zogen aus auf Handelsreisen, jeder mit seinem Kapital. Einer gewann viel dazu, der zweite brachte bloß das Kapital nach Hause, der dritte nicht einmal dieses. Ähnlich geht es im Glauben; das Kapital ist das Menschenleben, der Gewinn der Himmel. Verliert man das Kapital, so sinkt man in tiefere Daseinsformen. Wer es wieder heimbringt, ist wie einer, der als Mensch wiedergeboren wird. Aber wer es vermehrt, gleicht dem Tugendhaften, der unter die Götter gelangt.

Anders handelt über die beiden jinistischen Formen unseres Gleichnisses Garbe in seinem Buche ‚Indien und das Christentum‘ p. 42—44.

Wir wenden uns zur zweiten unserer religionsgeschichtlichen Parallelen. Sie besteht darin, daß Buddha und Christus von einem Versucher sprechen, der ihnen genaht sei. Hier ist eine meisterhafte Untersuchung zu nennen, in der die vielfältigen Versuchergeschichten der buddhistischen Literatur, die Buddha's Erlebnis variieren und zum Teil recht phantastisch ausschmücken, zusammengetragen und übersetzt sind. Die Untersuchung stammt von Ernst Windisch und steht unter dem Titel ‚Māra und Buddha' in den Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1895. Auch hat sich Hermann Oldenberg nicht bloß in seinem berühmten Buche ‚Buddha' (das seit zwei Jahren in 7. Auflage vorliegt) zu unserm Thema geäußert, sondern auch in dem Aufsatz ‚Der Satan des Buddhismus' (‚Aus Indien und Iran' 1899 p. 101—107). Überdies sei verwiesen auf Garbe a.a.O. p. 50—56.

Wir stellen zunächst fest, daß unsere Parallele vom Versucher noch über Buddha und Christus hinausreicht: schon bei dem iranischen Religionsstifter Zarathustra, also bereits ein paar Jahrhunderte vor Buddha, treffen wir den Versucher. Nicht weniger als dreimal erscheint so im Lauf von etwa acht Jahrhunderten in der altasiatischen Religionsgeschichte die Idee der Versuchung. Tritt da nicht selbst an uns eine Versuchung heran, — die Versuchung, jene Idee durch die Jahrhunderte fortvererbt zu denken? Sehen wir genauer zu, so scheiden sich uns die Versuchergeschichten in innerlich und äußerlich gerichtete. Die ersteren scheinen auf ein wirkliches Erlebnis des Religionsstifters, von dem die Rede ist, auf seine in entscheidender Stunde erfolgte Überwindung einer Anwandlung von Schwäche hinzuweisen; die letzteren feiern einfach nach dem Muster von epischen Erfindungen einen Sieg ihres Helden über den Geist der Weltlichkeit. Natürlich können Darstellungen der zweiten Art durch Verflachung aus solchen der ersten Art hervorgehen. Aber wo wir, wie bei Zarathustra, bloß einer äußerlich-gehaltenen Versuchergeschichte begegnen, da bleiben wir im Ungewissen, ob überhaupt ein seelisches Erlebnis zugrunde liegt. In der zarathustrischen Lehre kämpft der böse Geist, der Geist der Finsternis Angra Mainyu (Ahriman), gegen den guten Geist, den Geist des Lichts Ahura Mazda (Ormazd), und begreiflicherweise wendet sich dieser Kampf auch gegen den Propheten des guten Geistes, gegen Zarathustra.

Der böse Geist stürzt nun (vgl. Oldenberg l. c. p. 145 f.) aus fernem Norden herbei und schickt einen Dämon aus, den Propheten zu töten. Aber vor der Herrlichkeit Zarathustra's und seinem heiligen Wort muß der Dämon fliehen. Da naht Angra Mainyu selber und spricht zu Zarathustra: schwöre dem guten Geiste ab; dann sollst du tausend Jahre die Erde beherrschen. Aber Zarathustra weist Angra Mainyu ab und entgegnet: Nein, ich werde dem guten Geiste nicht abschwören, sollte auch mein Gebein, Leben und Geist sich auflösen.

Das ist alles. Man mag es für eine Erfindung halten, die sich um die Person Zarathustra's gerankt hat. Oder aber man mag annehmen, Zarathustra selber habe von einer solchen Begegnung mit dem bösen Geiste gesprochen, da er ja doch auch von Begegnungen mit dem guten Geiste zu reden pflegte und seine Lehren zurückführte auf Unterweisungen, die er bei solchem Zusammensein auf einsamem Berge — ähnlich wie es das Alte Testament von Moses berichtet — erhalten habe.

Recht anders steht es mit der buddhistischen Versuchungsliteratur. Da gibt es Geschichten vom innerlichen und vom äußerlichen Typus, und zwar sind die ersteren deutlich die älteren, so daß sich die andern wie nachträgliche Vergröberungen ausnehmen. Von Wichtigkeit ist nun aber, daß alle diese buddhistischen Geschichten nur Varianten einer Urerzählung zu sein scheinen, nach welcher Buddha zu einer Zeit des Schwankens, da er wohl seiner Erkenntnis, aber noch nicht seiner Mission sicher war, vom Versucher verfolgt d. h. mit Zweifeln erfüllt wurde, — während eine andere Urerzählung Buddha in derselben Zeit durch den Weltenvater Gott Brahman in ermunterndem Sinne besucht werden läßt. Beide Erzählungen führten zum glücklichen Ende: die erste, indem darin Buddha den Versucher überwand, die zweite, indem darin Buddha dem Weltenvater Gehör gab. Und so macht eine Erzählung die andere scheinbar überflüssig (so nach Oldenberg ‚Buddha‘ [6]p. 135 [1]); in Wahrheit aber stützen und ergänzen sich beide, psychologisch verstanden, gegenseitig, wenn wir annehmen, Buddha selber habe die unter Bedenken errungene Gewißheit seiner Mission teils unter dem Bilde einer anfänglichen Schwächung durch den Versucher, teils unter dem einer schließlichen Stärkung durch den Weltenvater empfunden und seinen Jüngern geschildert. Hätte er beide Motive in einer einzigen Erzählung kombiniert, so würde eine recht dramatische Schilderung entstanden sein. Aber das verhinderte sein analytischer

Zug, der ihn auch jede Begriffsreihe niemals auf einmal, sondern immer in umständlicher Vereinzelung mit den hinzukommenden Wiederholungen vorführen ließ.

Wir vergegenwärtigen uns im Folgenden zwei Versuchergeschichten und die Weltenvater-Geschichte. Vorausgeschickt sei, daß der buddhistische ‚Versucher' eine Gedankenschöpfung ist, deren Geschichte bis in den Veda zurückreicht. Ursprünglich haben die Namen *Mṛtyu* und *Māra* den Tod verkörpert, während unter *Pāpman* singularisch das Übel im allgemeinen, pluralisch die verschiedenen Übel, insbesondere die Gebrechen des Alters, verstanden wurden. Daraus entwickelte sich bei Buddha unter den gleichen Namen *Māra*, *Mṛtyu* und *Pāpman* sowie unter der Namenverbindung *Māra Pāpman* oder *Māra Pāpīyas* die Verkörperung des Saṃsāra d. h. des eitlen nur zu Leid und Tod führenden Weltlaufs, der wegen seiner Lockungen als der Versucher empfunden wird. Wenn in alten Zeiten, wie wir es früher geschildert haben, die großen Naturerscheinungen und Naturmächte dem religiösen Denken zu erhabenen Göttern wurden, so ward nun für den weltmüden Mönch das ganze Dasein, insofern es verlockend wirkt, zu einem schlimmen Gotte, genannt ‚Tod' oder ‚Übel' oder ‚Tod und Übel', — während im Übrigen doch auch noch in gutem Sinne als Vertreter des Weltganzen von früher her der Weltenvater Brahman sich bis in die Vorstellungswelt Buddha's hinein forterbte. Jenen schlimmen Gott aber mögen wir, weil er meist nur als Versucher auftritt, unsererseits wirklich so nennen, und seine Bezeichnung *Māra Pāpman* werden wir durch ‚Māra der ‚Böse' wiedergeben müssen. Nebenbei wird er bei den Buddhisten auch *Namuci* geheißen, was im Veda Name eines Dämons war. Schon in alter Zeit war auch vom Heere des Todes die Rede, weshalb auch Buddha's Versucher eine solche Begleitung zugesprochen bekommt.

I. Eine Versuchergeschichte in Prosa von Buddha vor seinem Tode dem Jünger Ānanda erzählt.

Einstmals, o Ānanda, weilte ich in Uruvēlā am Ufer des Flusses Nēranjarā unter dem Ziegenhirten-Feigenbaum, unmittelbar nachdem ich zur höchsten Erkenntnis gelangt war. Da kam, o Ānanda,

Māra der Böse dahin, wo ich war, und nachdem er herangekommen, trat er an meine Seite. An meiner Seite stehend, o Ānanda, sprach Māra der Böse zu mir also:

Gehe jetzt in das Nirvāṇa ein, Erhabener, gehe in das Nirvāṇa ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvāṇa für den Erhabenen gekommen. (Gemeint ist: laß dir nun genügen mit dem durch die Erkenntnis über dich gekommenen Seelenfrieden!)

Da er also redete, sprach ich, o Ānanda, zu Māra dem Bösen also:

Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind, kundige Hörer des Wortes, Kenner der Lehre, der Lehre gemäß die Lehre erfüllend, rechten Verhaltens beflissen, der Lehre nachwandelnd, die, was sie von ihrem Meister gehört haben, weiter verkünden, lehren, bekanntmachen, aufstellen, enthüllen, ordnen, auseinanderlegen, den Widerspruch, der sich erhebt, durch die Lehre vernichten und zunichte machen, mit Wundertun die Lehre verkündigen. — Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Nonnen zu Jüngerinnen gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind (es folgt nach Art des altbuddhistischen Stils, was eben von den Mönchen gesagt ist, Wort für Wort von den Nonnen, ebenso nachher von Laienbrüdern und weiterhin von Laienschwestern) — Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, solange nicht der edle Wandel, den ich lehre, gedeiht und zunimmt und sich verbreitet über alles Volk und sich reich entfaltet und wohl verkündigt wird von den Menschen.

II. Eine poetische Darstellung von Buddha's Versuchung.

In der vorigen Darstellung wollte der Versucher Buddha von seiner Mission zurückhalten, d. h. ihn davon abbringen seine Lehre aller Welt zu verkünden und eine Religionsgenossenschaft zu gründen. Nachstehend deuten auf diesen Zug bloß noch zwei Strophen hin (21 u. 22). Denn unser Dichter hat das Thema geweitet und verschoben: er will künden von Māra's Art und von dessen ganzem Verhältnis zu Buddha, wie es ihm vorschwebt. Nach ihm würde Māra geplant haben, Buddha aus seinem harten Mönchsleben heraus in die weltliche Religiosität der Brahmanen hinüberzulocken.

1. Zu ihm, der nach dem höchsten Ziele strebte
am Flusse Nērañjarā,
nach dem Ringen in Sinnen versunken,
um den Nirvāṇa-Frieden zu erreichen,

2. trat Namuci, süße Rede
im Munde führend:
Śākya-Sohn, erhebe dich,
was nutzt dir die Leibesqual!

3. Mager bist du; schlecht ist dein Aussehen;
der Tod ist dir nahe.
Tausend Teile von dir gehören dem Tode;
nur in einem Teile ist Leben.

4. Für den Lebenden ist Leben das Beste;
indem du lebst, wirst du Verdienstliches tun;
denn indem man lebt, tut man,
was getan zu haben man nicht bedauert.

5. Indem du Freigebigkeit übst
und Feueropfer darbringst,
wird dir großes Verdienst erwachsen;
was soll dein mönchisches Ringen!

6. Schwer zu gehen ist der Weg des Ringens,
schwierig und schwer zurückzulegen.
Diese Verse sprechend stand
Māra an Buddha's Seite.

7. Zu Māra, der so redete,
sprach der Heilige also:
Leichtsinniger Gesell, Böser,
in eigenem Interesse bist du gekommen!

8. Denn nicht den geringsten Nutzen
hat solch geringes Werk für mich!
die Nutzen haben von solchem Werk,
die magst du, Māra, so anreden!

9. Aus dem Sterben mache ich nicht viel,
denn mit dem Sterben endet das Leben;
ganz geweiht einem heiligen Wandel
werde ich einer sein, der nicht wiedergeboren wird.

10. Selbst der Ströme Fluten
vermag der Wind auszutrocknen;
warum soll er mir, der ich meinem Ziel zustrebe,
nicht das Blut austrocknen?

11. Wenn das Blut vertrocknet,
vertrocknet auch Galle und Schleim;
wenn das Fleisch schwindet,
kommt der Geist mehr zur Ruhe
und fester steht mir Aufmerksamkeit
und Wissen und innere Sammlung.

12. Indem ich so verfahre
und gekommen bin zum Todesschmerze,
blickt der Geist nicht auf den Leib.
Schau die Reinheit eines Wesens!

13. Den Willen habe ich, ebenso Heldenkraft;
auch Weisheit wird an mir erfunden;
ich sehe den nicht in der Welt,
der von der Heldenkraft mich weichen machte!

14. Besser der lebenraubende Tod
als pfui! das gemeine Leben!
Im Kampfe sterben ist mir besser,
als wenn ich besiegt weiter lebe.

15. Die Wünsche sind dein erster Trupp,
und Unlust heißt der zweite,
dein dritter ist Hunger und Durst,
der vierte wird Verlangen genannt,

16. der fünfte ist Stumpfsinn und Trägheit,
Furcht wird der sechste genannt,
dein siebenter ist Zweifel,
Heuchelei und Stolz der achte,

17. und die andern sind Gewinn, Ruhm, Ehre
und Ansehn, das falsch erworben,
auch wenn man sich selbst lobt
und andere gering schätzt.

18. Das ist dein Heer, Namuci,
das Kampfheer des Schwarzen!
Keiner, der nicht ein Held ist, besiegt es
und erreicht die Wonne nach dem Siege!

19. Da ich rings das Heer des Māra sehe,
Māra gerüstet mit seinem Troß,
zieh ich aus zum Kampfe,
daß er mich nicht von der Stelle dränge.

20. Dieses dein Heer, das alle Welten
samt den Göttern nicht bezwingen,
mit der Erkenntnis werde ich es zerstören
wie ein ungebranntes Irdengefäß mit einem Stein.

21. Nachdem ich das Wünschen unterjocht
und die Aufmerksamkeit befestigt habe,
werde ich wandern von Reich zu Reich
Hörer bekehrend verschiedentlich.

22. Diese werden ohne Leichtsinn, zielbewußt
mein Gebot vollführend,
gegen deinen Willen dahin gehen,
wo hingelangt sie nicht bekümmert sind.

Māra spricht:

23. Sieben Jahre bin ich gefolgt
dem Heiligen auf Schritt und Tritt;
ich fand keine Gelegenheit beizukommen
dem wachsam Erleuchteten.

24. Einen Stein, der wie Fett aussah,
umkreiste ein Rabe:
ob ich hier etwas Leckeres finde,
ob es hier einen Schmaus gibt?

25. Ohne dort den Schmaus zu finden,
flog der Rabe weg von dort:
Wie der Rabe an einen Stein geraten,
gebe ich überdrüssig den Heiligen auf.

26. Dem so von Kummer Überwältigten
entsank die Laute aus dem Arm.
Darauf verschwand der betrübte
Dämon von selbiger Stelle.

III. Der Weltenvater festigt Buddha in seiner Mission

(Oldenberg ‚Buddha‘ [6] p. 139—141.)

Im Geiste (Buddha's) des Erhabenen stieg, als er (die höchste Erkenntnis erlangt hatte und) in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, dieser Gedanke auf:

Erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit, die schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedenreiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit; in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die (zwölffache) Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller (dem Dasein zugekehrten) Dispositionen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvāṇa. Wenn ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe!

Und es ging dem Erhabenen, ohne ihn zu überraschen, dieser Spruch durch den Sinn, den zuvor niemand je vernommen hatte:

Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Haß erfüllt
Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht [umhüllt.

Als der Erhabene also dachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da erkannte (der Weltenvater) Brahman Sahampati mit seinen Gedanken die Gedanken des Heiligen und sprach also zu sich selbst:

Untergehen wahrlich wird die Welt, zugrunde gehen wahrlich wird die Welt, wenn sich das Herz des Vollendeten, des heiligen höchsten Buddha dazu neigt, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen.

Da verließ Brahman Sahampati den Brahmanhimmel so schnell wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblößte Brahman Sahampati (zum Zeichen der Ehrfurcht) seine eine Schulter von dem Obergewand, senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also:

Möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen. Es gibt Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zugrunde; diese werden Erkenner der Lehre sein.

Also redete Brahman Sahampati; als er so gesprochen hatte, redete er weiter also:

Im Magadha-Lande erhob sich vordem
unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Tor der Ewigkeit,
laß hören, Sündloser, was du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
deß Auge schaut weit über alles Volk hin.
So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben
weit übers Land ragen der Wahrheit Zinnen,
und schau hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
zieh durch die Welt, sündloser Wegeskundiger.
Erhebe deine Stimme, Herr; viele werden dein Wort verstehn

(Buddha stellt der Aufforderung Brahmans die Zweifel und Sorgen entgegen, die ihm ein Verkündigen der Wahrheit als fruchtloses Unterfangen erscheinen lassen. Doch Brahman wiederholt seine Bitte noch zweimal; endlich schenkt ihr Buddha Gehör:)

Gleichwie in einem Lotusteich die einen Wasserrosen, blaue Lo

tusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser nicht hervorragen und in der Tiefe blühen — andere Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, bis an den Wasserspiegel reichen — andere Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser emporragen und das Wasser ihre Blüte nicht befeuchtet: also auch, wie der Erhabene mit dem Blick des Buddha über die Welt hinschaute, erblickte er Wesen, deren Seelen rein waren und deren Seelen nicht rein waren vom Staube des Irdischen, von scharfen Sinnen und von stumpfen Sinnen, von edlem Wesen und von unedlem Wesen, gute Hörer und schlechte Hörer, manche, die in Furcht lebten vor dem Jenseits und vor Sünden. Als er dies sah, sprach er zu Brahman Sahampati diesen Spruch:

Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Vergebliche Mühe zu meiden hab' ich
das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.

Da sah Brahman Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt; er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchtsvoll und verschwand.

*

Man sieht, wie die erste unserer buddhistischen Versuchergeschichten, die gewiß unter allen buddhistischen die älteste ist, und die Weltenvatergeschichte ineinandergreifen. Die psychische Voraussetzung jener Versuchergeschichte ist in der Weltenvatergeschichte als Tatsache hingestellt: daß nämlich Buddha, nachdem er der erlösenden Erkenntnis inne geworden war, sich noch nicht ohne Weiteres zur Verkündung dieser Erkenntnis entschließen konnte. Er hatte Zweifel, und eben auf der Linie dieser Zweifel bewegt sich Māra's Versuchung innerhalb jener ersten Versuchergeschichte, so daß es wirklich scheint, als ob diese Versuchung in letzter Linie ein Bild sei, unter dem Buddha irgendwann von jenen Zweifeln gesprochen habe. Eine Beziehung zwischen den Versuchergeschichten und der Weltenvatergeschichte wird auch hergestellt dadurch, daß des Weltenvaters erste Anrede an Buddha

(gewiß die einzig originale, denn die zweite ist deutlich eine poetische Neufassung) im Wesentlichen wiederkehrt in der Einleitung der Versuchergeschichte, wie sie in Mahā-vagga I 11 erzählt wird. — Merkwürdig übrigens, daß zeitlich der Versuchung Buddha's, wie unsere erste Versuchergeschichte sie darstellt, die Versuchung Christi genau entspricht: auch Christum wollte, ehe er zur Verwirklichung seines Erlöserberufes schritt, der Versucher zurückhalten. Aber freilich wie verschieden dabei die Worte des Versuchers! Diese erinnern vielmehr an das, was Zarathustra vom bösen Geiste zu hören bekam in jener iranischen Versuchergeschichte, die uns andrerseits kaum auf ein innerliches Erlebnis, das ihr zugrunde läge, hinzudeuten schien.

So zeigen die Versuchungen Zarathustra's, Buddha's und Christi untereinander zwar ein paar Berührungen, aber nur solche, die bei der Fülle der Verschiedenheiten zu belanglos sind, als daß die früheren Versuchungen in den spätern sich erneuert, die Bericht über die früheren in den Berichten über die späteren sich fortgeerbt haben könnten. Überdies sahen wir, daß der Versucher Buddha's, Māra, eine Konzeption ist, die ganz im indischen Altertum wurzelt. also niemals dem iranischen Versucher nachgebildet sein könnte, Auch fehlen in allen Berichten Ausdrücke wie ‚Versucher‘ und ‚Versuchung‘.

Unsere religionsgeschichtliche Parallele hat also so wenig wie die vorher erörterte uns auf die Annahme gewisser verborgener Kulturzusammenhänge geführt. Der menschliche Geist allein ist das geheime Bindeglied zwischen den indischen, iranischen und palästinischen Gedankenschöpfungen, die wir untereinander verglichen haben. Dieser Geist ändert sich zwar langsam im Wechsel der Zeiten und Zonen, aber er bleibt sich ähnlich genug, um religiöse Führer ganz unabhängig von einander ähnliche Gleichnisse erfinden und ähnliche Versuchungen erleben zu lassen.

Die Tiefschlafspekulation der alten Upaniṣaden

Von Dr. Betty Heimann

Einleitung

Der eine Begriff der Ātman-Brahman-Gleichung, um die sich die Lehre der Upaniṣaden dreht, nämlich der Begriff des Brahman, liegt schon abgeschlossen vor der Zeit, in die uns die alten Upaniṣaden führen. Um den Ātman-Begriff hingegen wird noch deutlich in den alten Upaniṣaden gerungen, wie uns die vielen Disputationen zeigen, in denen über dem eben noch als Ātman = Wesentlichem im Menschen, Erkannten wieder etwas Neues, Feineres als das jetzt Wesentliche = als Ātman aufgestellt wird. Und weil hier noch gesucht wird nach dem Ātman, und ein endgültiger Ātman-Begriff noch nicht gesichert feststeht, wird die jeweilig vorangehende Formulierung des Ātman-Begriffes mit Argumenten bekämpft, die jeweilig neue mit Argumenten begründet. Und zwar sind diese Argumente nicht mehr, wie es in den Spekulationen der vorangegangenen Periode der Brāhmaṇas üblich war, rein mythologisch oder etymologisch, sondern sie tragen entsprechend dem psychologischen Charakter des zu bestimmenden Ātman-Begriffes ausgesprochen psychologisches Gepräge. Schritt für Schritt entsprechend dem Fortschreiten der psychologischen Beobachtung schreitet auch, immer mehr sich verfeinernd und vertiefend, der Ātman-Begriff in seiner Entwickelung fort. Deutlich lassen sich noch in den alten Upaniṣaden diese einzelnen Stufen in der Entwicklung des Ātman-Begriffes aufweisen[1]). Zuerst wird als Ātman = als das Wesentliche im Menschen — daß der Leib den Menschen ausmache, klingt in den Upaniṣaden nur noch vereinzelt durch[2]) — deutlich und ausführlich der *prāṇa*, der Lebenshauch, begründet, weil er als das den ganzen Menschen durchdringende, belebende und bewegende Element erkannt ist, von dem der Leib und die Sinnesorgane ab-

[1]) Über die Berechtigung, diese Stufen der Entwicklung des Ātman-Begriffes anzunehmen und über ihre Bedeutung für die Entwicklung des Gottesbegriffes der Upaniṣaden habe ich in einer demnächst erscheinenden Arbeit ausführlicher gehandelt.

[2]) z. B. Chānd. Up. 8, 8, 1 fg.

hängig sind in ihrem Leben, Fortbestehen und ihrer Tätigkeit. Über diese Stufe hinausgehend wird dann als das Wesentliche dasjenige aufgestellt, durch das alle Tätigkeiten der Sinnesorgane dem Menschen bewußt werden: die *prajñā*, das Bewußtsein. Dieser „Ātman" wiederum erleidet dann bald wieder eine Umgestaltung in dem Sinne, daß er bald nicht mehr nur als vorwiegend passives Medium die ihm zuströmenden Sinneswahrnehmungen zum Bewußtwerden bringt, sondern er wird selbst aktiv der eigentliche „Seher des Sehens" „Hörer des Hörens", also das eigentliche Subjekt der Wahrnehmungen. Und über diesem Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen wird schließlich in immer weitergehender Verfeinerung und Loslösung nicht nur vom groben Leib und dem feinmateriellen *prāṇa,* sondern auch von jeder direkten und indirekten Berührung mit den Sinnesorganen ein reingeistiges Erkenntnisvermögen als Atman aufgestellt, das allmählich die Einwirkung auf den Körper, später auch auf die an den Körper gebundenen Sinnesorgane ganz verliert und so für die körperlichen Lebensfunktionen allmählich ganz überflüssig wird.[1])

Diese rein intellektualistische Linie der Entwicklung des Ātman-Begriffes — die anderen Seiten des Psychischen spielen darin gar keine Rolle — würde nun religiös unfruchtbar ins Übergeistige oder gar in ein Nichts sich verflüchtigend verlaufen, wenn nicht jeder dieser einzelnen Entwicklungsstufen des Atman-Begriffes, die aus der Beobachtung des Menschen im Zustande der Tätigkeit, im Wachen, gewonnen ist, parallel-laufend und sie stützend eine zweite, am schlafenden Menschen gewonnene Theorie liefe, die zwar ebenso rational psychologisch ist, doch aber religiös fruchtbare Anknüpfungspunkte bietet.

§ 1. Die Tiefschlafspekulation stellt einen neuen Unsterblichkeits-Begriff auf

Immer wieder taucht in den Upaniṣaden, und zwar schon in den ältesten, der Bṛhadāraṇyaka und Chāndogya, das Bild vom Tiefschlaf auf, aber nicht etwa nur als vorübergehendes Gleichnis,

[1]) cf. Kā. Up. 3, 3 fg., wo der menschliche Organismus mit einem Gespann verglichen wird: Der Wagen ist der Leib; Rosse, Zügel und Lenker

sondern in einer Häufigkeit und Ausführlichkeit und in so wichtigen Zusammenhängen, daß es den Charakter einer für sich bestehenden Theorie gewinnt, einer Theorie, die wie alle Spekulationen über den Ātman-Begriff zunächst rein rational und psychologisch ist.

Die Unsterblichkeitsvorstellung, wie eine frühe Zeit sie sich gebildet hatte — der Mensch ging in den *svarga* ein unter Fortbestehen seiner ganzen Persönlichkeit, all seiner seelischen Funktionen, selbst seines, wenn auch verfeinerten Leibes, kurz in einer vom Erdenleben kaum abweichenden Form[1]) — diese Unsterblichkeitsvorstellung mußte verloren gehen, sobald man psychologisch zu beobachten begann. Denn man konnte sehen, daß im Tode der Leib gänzlich zerfällt, ja daß er sogar schon während des Lebens oft verstümmelt und hinfällig sein kann und in seinen Lebensfunktionen gehemmt, er also und seine Funktionen sicherlich nicht ewig unversehrt-unsterblich fortbestehen, dementsprechend die Fortexistenz des Menschen in dieser seiner dem Leben ähnlichen leiblichen Form unmöglich ist. Wollte man nun das Postulat der Unsterblichkeit nicht fallen lassen — und dieses ist zu tief in dem Menschen verankert, als daß es aufgegeben wird — mußte man etwas anderes als das Unsterbliche im Menschen auffinden. Eben dieselbe Methode der psychologischen Beobachtung, die das früher als unsterblich Geltende gestürzt hatte, unternahm es darum, ein neues, in Wahrheit Unsterbliches aufzufinden. Man hatte erkannt, daß nicht der ganze Mensch in seiner Gesamtpersönlichkeit mitsamt seinem Leibe unsterblich sein kann, jetzt sucht man wenigstens für einen Teil im Menschen, eben für sein Wesentlichstes, die Unsterblichkeit nachzuweisen. — Die psychologische Beobachtung ging, da die Erfahrungen des Zustandes nach dem Tode sich der Beobachtung entzogen, von dem Tode analogen, schon innerhalb der Lebenszeit zu beobachtenden Zustände des Tiefschlafes[2])

des Wagens sind die Indriyas, Manas und Buddhi. Herr des Wagens und Wagenfahrer, — jedoch ohne jegliche Funktion beim Fahren —, ist der Ātman. Der Organismus des Leibes würde ebensogut funktionieren, wenn der Ātman, der zuschauende Wagenfahrer, fehlte. Der Ātman ist für die Funktionen des Organismus überflüssig und könnte also konsequenterweise eliminiert werden.

[1]) cf. Oldenberg. Die Religion des Veda[2]) p. 523 fg. bes. p. 530 (Berlin-Stuttgart 1917.)

[2]) Immer wieder begegnet uns in den alten Upaniṣaden die Parallelsetzung

und der Ohnmacht aus. Auch in diesen beiden Zuständen scheint das Leben entflohen, der Körper jedenfalls liegt hilflos und unfähig da; die Tätigkeit der Organe scheint erloschen; aber doch wird der regungslose Körper und die scheinbar erloschenen Organe wieder beim Erwachen zum Leben und zur Tätigkeit gebracht. Es muß also, so folgert man, im Menschen ein Faktor sein, der den regungslosen Körper wieder beleben kann und der fortbestanden hat während des (scheinbaren) Totseins des Körpers und der Organe. Als dieser im Tiefschlaf fortbestehende Faktor zeigte sich sichtbar der einfachsten Beobachtung der *prāṇa*, der Lebenshauch; denn selbst am schlafenden und bewußtlosen Menschen kann man den Lebenshauch als vorhanden durch die Atemzüge augenscheinlich feststellen. Dieser *prāṇa* nun, der sich im Wachen als das Wesentliche = der Ātman im Menschen erwiesen hatte, weil von ihm der Leib und die Organe in ihrem Leben, Fortbestehen und Tätigkeit abhängig sind, erweist sich nun auch im Schlafe als das Wesentliche und der dem Leib und den anderen Organen Übergeordnete, weil er tätig fortbesteht ohne eine Erschlaffung in seiner Funktion zu zeigen, wie es Leib und Organe tun. — Er ist also das gesuchte Unsterbliche, weil an ihm nicht Hinfälligkeit und nicht eine Unterbrechung seiner Funktionen beobachtet werden kann. So gewinnt der Begriff der Unsterblichkeit, aus der physiologisch-psychologischen Beobachtung des Tiefschlafes gewonnen, eine ganz eigentümliche psychologische Färbung: unsterblich = ewig ist dasjenige, was unermüdbar, unversehrt seine Funktion ausübt; was der Ermüdung nicht unterworfen ist, ist auch dem Tode[1]) nicht unterworfen, also unsterblich. So heißt es Bṛ. Up. 1, 5, 21 vom unsterblichen *prāṇa:* Diese [Organe] übermannte als Müdigkeit der Tod, diese packte er, und nachdem er sie gepackt, hielt sie der Tod umfangen. Darum eben ermüdet die Rede, ermüdet das Auge, ermüdet das Ohr [im Schlafe nämlich]. Nur ihn packte er nicht, der da der *prāṇa* in der Mitte ist .... der, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet." Und ebenso unsterblich wie im Schlafe — so schließt man auf

des Todes mit dem Tiefschlaf z. B. Bṛ. Up. 4,4, 1 fg., Kauṣ. Up. 3,3; und Chānd. Up. 8,6, 3 fg.

[1]) Anmerkung 2 p. 5.

Grund der naheliegenden Analogie — ist der *prāṇa* auch im Tode: cf. Chānd. Up. 6, 113: Dieser Leib freilich stirbt . . . . nicht aber stirbt das Leben (= *prāṇa*.)

Bei den weiteren oben erwähnten Stufen der Entwicklung des Ātman-Begriffes nun, wo man den Ātman auffaßte als Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen und rein geistiges Erkenntnisvermögen ließ sich naturgemäß nicht mehr, wie es auf der *prāṇa*-Stufe der Fall gewesen war, dieser im Tiefschlaf fortbestehende Ātman durch Augenschein beobachten. Aber man folgerte aus der Tatsache, daß im Tiefschlafe alle Sinnesorgane und alle Vorstellungen von der Außenwelt untergegangen sind und sofort im Augenblick des Erwachens wieder da sind, daß ein Faktor da sein muß, aus dem sie wieder hervorgehen, und dieser im Tiefschlaf erhalten bleibende Faktor ist eben der Ātman, von dem auch schon im Wachstadium die Sinnesorgane und ihre Wahrnehmungen abhängig sind. So wird der Ātman schlechthin das Unsterbliche, weil er im Tiefschlaf unvergänglich ist, wie man es am Prāṇa-Ātman im Tiefschlaf beobachtet hatte. cf. Chānd. Up. 8, 1, 5: Dieser am Menschen (sc. der Ātman) altert mit dem Alter nicht, nicht wird er durch seine Ermordung getötet."

So liefert die Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden einmal einen neuen Weg zur Auffindung des Unsterblichen, dann aber auch auf Grund ihrer psychologischen Methode einen neuen Begriff des Unsterblichen: 1. Nichts ist ewig, was ermüdbar und in seinen Zuständen wechselnd ist; 2. nicht mehr der gesamte Mensch mitsamt seinem Leibe, sondern nur das unermüdbar im Leibe Wirkende ist das Unsterbliche am Menschen und 3. ist das Unsterbliche, weil das in seinen Funktionen Unermüdliche, gleichsam ein perpetuum mobile; es ist endlos in seiner Bewegung = Unsterblichkeit, so wird seine Bewegung = Unsterblichkeit auch anfangslos sein. Aus dieser Konsequenz des neuen Unsterblichkeitsbegriffes erklärt sich die jetzt auftauchende den Svarga-Vorstellungen noch fremde Theorie von der anfangslosen neben der schon bekannten endlosen Ewigkeit (cf. z. B. Kā. Up. 2, 18: „nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher" = Ātman.)

§ 2. Im Tiefschlafe wird der Ātman frei von Vorstellungen und Außenwelt

Unsterblich ist der Ātman aber nur, insofern er rein ist, d. h. frei von allem, was nicht zu seinem Wesen gehört. Im Wachen aber geht der Ātman Verbindungen ein mit ihm fremden Elementen, nämlich mit Leib und Sinnesorganen und den ihm durch die Tätigkeit der Sinnesorgane zugetragenen Dingen; erst im Zustande des Tiefschlafes löst sich diese Verbindung, tritt dementsprechend erst der Ātman hervor „in eigener Gestalt“ (Chānd. Up. 8, 12, 3).

Ursprünglich wird in den Upaniṣaden dem Zustand des Wachens nur ein einziger Zustand, nämlich der des Schlafes schlechthin, gegenüber gestellt.[1]) Bei fortschreitender psychologischer Beobachtung erweist sich aber die Differenzierung des Schlafes in Traumschlaf und Tiefschlaf als notwendig. Der traumlose Schlaf, der Tiefschlaf allein, bildet den fundamentalen Gegensatz zum Zustand des Wachens. Der Traumschlaf ist nur ein Zwischenstadium; in ihm zeigt sich noch die Struktur des Wachens neben der des Tiefschlafes. Dementsprechend ist von eigentlicher Bedeutung für die Spekulation der Upaniṣaden nicht der Zwischenzustand, sondern nur der Zustand des Tiefschlafes und der ihm parallele Zustand der Ohnmacht, der öfters neben ihm erwähnt wird.

Welcher Vorgang spielt sich nun im Gebiet des Seelischen ab, wenn der Zustand des Wachens übergeht in den des Tiefschlafes? — Die Antwort lautet auf allen Stufen der Entwickelung des Ātman-Begriffes gleich, mag man nun den Ātman auffassen als *prāṇa*, Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen oder als reingeistiges Erkenntnisvermögen. Die psychologische Erfahrung zeigt, daß im Tiefschlafe alle Vorstellungen der Sinnesorgane aufhören — oder anschaulich in der Sprache der Upaniṣaden ausgedrückt — verschwinden. Da sie aber beim Erwachen wieder da sind, so sind sie eben nach der anschaulichen Vorstellung der Upaniṣaden mitsamt den Sinnesorganen in den beim Tiefschlafe allein übrigbleibenden Faktor während des Tiefschlafes eingegangen und ruhen unwirksam in ihm, bis sie beim Erwachen wieder aus ihm hervorgehen, d. h. die Sinnesorgane wieder tätig werden und die Vielheit der Vorstellungen sich

[1]) z. B. Bṛ. Up. 2, 1, 16; Kauṣ. Up. 4, 19; Chānd. Up. 4, 3, 3; 6, 8, 1; 6, 8, 2

wieder einstellt. — So sprechen die Upaniṣaden auf der *prāṇa*-Stufe des Ātman-Begriffes davon, daß beim Tiefschlaf die Organe (mitsamt ihren Vorstellungen) in den *prāṇa* eingehen. cf Chānd. Up. 4, 3, 3: „Wenn einer schläft, dann geht in den *prāṇa* ein die Rede, in den *prāṇa* das Auge, in den *prāṇa* das Ohr, in den *prāṇa* das *manas*." Und analog gehen beim Erwachen mit dem Einsetzen ihrer Tätigkeit die Organe wieder aus eben diesem *prāṇa* hervor: cf. Kauṣ. Up. 2, 12—13: „Also gehen [wenn man nicht redet, schaut, hört, denkt] alle diese Gottheiten [die Organe] ein in den *prāṇa*, ersterben im *prāṇa*; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder."

Auf der Übergangsstufe des Ātman-Begriffes, wo man den *prāṇa* als Ātman noch nicht ganz fallen läßt, neben ihm aber schon als neue Größe das Bewußtsein, die *prajñā*, entdeckt und vorläufig *prāṇa* mit *prajñā* identifiziert und beide als den Ātman setzt, wird dementsprechend von dem Ersterben der Organe und ihrer Vorstellungen oder von dem Einswerden der Organe und ihrer Vorstellungen in dem *prāṇa-prajñā* gesprochen. cf Kauṣ. Up. 3, 3 (und 4, 19): „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem *prāṇa* (sc. *prāṇa-prajñā*) zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das *manas* mit allen Gedanken ein. Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, daß also aus diesem Ātman alle Organe, je nach ihrem Standort, heraustreten, aus den Organen die Götter [die den einzelnen Organen zugeordnet sind] aus den Göttern die Welten ..... was aber der *prāṇa* ist, das ist die *prajñā* und was die *prajñā* ist, das ist der *prāṇa*."

Ziehen wir zunächst aus diesen wenigen angeführten Zitaten heraus, was sie an Grundlehren der Tiefschlaf-Spekulation enthalten, so ergibt sich:

1. Im Tiefschlafe bleibt, obgleich alle Tätigkeiten der Organe aufhören, trotzdem ein Faktor bestehen — nämlich der *Ātman*. (*prāṇa* resp. *prāṇa-prajñā*).

2. Mit den Organen verschwinden im Tiefschlafe alle Vorstellungen und so die ganze Außenwelt.

3. Der allein im Tiefschlaf übrigbleibende Ātman, frei von allen

„ersterbenden“ niederen Seelenvermögen und deren Vorstellungen, steht einfach d. h. rein von allem Vielheitlichen da.

4. Der Ātman, der allein übrigbleibende im Tiefschlaf, hört in seiner Tätigkeit nicht auf (flammendes Feuer! cf. Kauṣ. Up. 3,3) ist unermüdlich „unsterblich“ gegenüber den „sterblichen“ Organen (cf. Bṛ. Up. 1, 5, 21) und der vergänglichen Welt.[1]

5. Der an sich einfache *Ātman* geht beim Erwachen wieder die Verbindung ein mit den niederen Seelenvermögen und der Außenwelt. Sie gehört aber nicht zu seinem eigentlichen Wesen, wie es im Tiefschlaf zutage tritt.

Analog der *prāṇa-* resp. *prāṇa-prajñā*-Stufe des Ātman-Begriffes werden auch auf den späteren Stufen immer wieder ähnliche Bilder gesucht für den Vorgang, daß im Tiefschlaf der Ātman allein übrig bleibt, die Organe gleichsam ersterben und ihre Vorstellungen aufhören, d. h. der Ātman im Tiefschlaf nicht mehr von Organen und Vorstellungen beeinflußt wird.

So heißt es vom *Ātman* als Subjekt der Wahrnehmungen, = vom *vijñānamayaḥ* puruṣaḥ, Bṛ. Up. 2, 1, 17.... „Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener Organe an sich genommen und liegt im *ākāśa,* welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heißt es von dem Menschen, er schläft; dann ist gefangen der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen das manas.“

Also auch auf dieser Stufe des *Ātman*-Begriffes ist für den Zustand des Tiefschlafes das Freisein des *Ātman* von Vorstellungen und Außenwelt hergestellt. Die Organe erkennen nicht mehr, sondern es bleibt nur die objektlose Erkenntnis[2]) des *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* bestehen. In Konsequenz des Bestrebens, den *Ātman* einfach und von allem ihm Wesensfremden frei zu machen, geht man jetzt so weit, daß man nun selbst den Schnitt zwischen dem *prāṇa* und dem über ihm als Ātman erkannten Faktor, den man auf der vorangehenden Übergangsstufe noch nicht scharf zu ziehen wagte, jetzt in voller Bewußtheit vollzieht: auch der *prāṇa* wird nun als die Einheit und Reinheit des Ātman störend von dem jetzt als Ātman Erkannten abgetrennt, sodaß im Tiefschlafe, dem Zustand

[1]) cf. Bṛ. Up. 4, 3, 7: „Diese Welt, die Gestalten des Todes.“

[2]) Zur näheren Erklärung dieses Begriffes siehe p. 11 Anm. 2.

des Fürsichseins des Ātman, der *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* getrennt von allen Organen und auch vom *prāṇa* rein dasteht. cf. Bṛ. Up. 4, 3, 11: „abwerfend was des Leibes ist im Schlafe, schaut schlaflos er die schlafenden Organe. Das niedere Nest läßt er vom *prāṇa* hüten.“ Ebenso heißt es Chānd. Up. 8, 12, 3 vom Ātman, daß „er im Tiefschlaf hervortritt in eigener Gestalt und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der *prāṇa* angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren.“ [1])

Daß aber der Ātman selbst nicht während des Tiefschlafes untätig-schlafend ruht, sondern auch dann unermüdbar in seiner Funktion — jetzt eben, wo er als Subjekt der Wahrnehmung gefaßt wird, das Erkennen, ebenso wie er als Lebenshauch das Hauchen fortgesetzt hatte, ausübt, wird immer wieder betont. cf. z.Bṛ. Up. 4,3, 3 fg.: „Wenn er dann [im Tiefschlafe] nicht sieht [hört, riecht usw.] so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht [hört riecht usw.] denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweiter außer ihm da, kein anderes von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte.“ [2])

[1]) Die Fortsetzung der beiden Stellen spricht davon, daß der Ātman im Tiefschlafe aus dem Leibe heraustritt und außerhalb des Leibes umherschweift; andere Stellen, z. B. Bṛ. Up. 2, 1, 17 dagegen lokalisieren ihn ausdrücklich auch während des Tiefschlafes an einen bestimmten Ort innerhalb des Leibes (den Raum im Herzen oder das Aderngeflecht, welches das Herz umgibt). Die Unstimmigkeit in dieser Frage zu lösen liegt nicht im Interesse der vorliegenden Untersuchung.

[2]) Diese objektlose Erkenntnis des Erkenntnis-Ātman im Tiefschlafe wird in den späteren Upaniṣaden ausführlicher behandelt und in Gegensatz gestellt zur objekthaften Erkenntnis während des Wachstadiums. cf. Maitr. Up. 6, 7; „Denn wo eine zweiheitartige Erkenntnis, da hört, sieht, riecht und schmeckt, berührt alles der Ātman und erkennt es, wo aber eine unzweiheitliche Erkenntnis ist, frei von Wirkung und Ursache und Werk, wortlos, vergleichlos, beschreibungslos, was ist das? Es ist unaussprechlich.“ Maitr. Up. 6,35 wird noch einmal diese aus der Tiefschlaf-Theorie ableitbare Unterscheidung der 2 Arten der Erkenntnis aufgenommen, wenn der Ātman einerseits als *dvaitavit* = das Zweite, d. h. die Objekte erkennend und andererseits als savit = einswissend bezeichnet wird. — Es ist bemerkenswert, daß diese „objektlose mit Worten unbeschreibliche Erkenntnis“, die aus dem Zusammenhang herausgerissen nichts weiter als ein spontanes mystisch-ekstatisches Erlebnis zu sein scheint, sich auch aus rationalen logischen und pschologischen Analogien herausentwickeln läßt: wie man den *prāṇa*, das Leben als Ātman unermüdbar lebend im (scheinbar) leblosen

In diesem Sinne heißt es dann auch vom Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen im Tiefschlaf: „er stehet da als Schauender allein und ohne ein Zweites."[1] (Bṛ. Up. 4, 3, 32).

Für die nächste Stufe des Ātman-Begriffes, wo das Rein-geistige im Menschen als Ātman aufgefaßt, wird, verfügen wir naturgemäß nicht über so häufige Ausführungen, daß der Ātman im Tiefschlafe zum Freisein von Vorstellungen und Außenwelt und so zur Reinheit gelangt. Abgesehen davon, daß diese Theorie über den Tiefschlaf schon für die früheren Stufen des Ātman-Begriffes so oft betont war, daß man sie analog auch auf diese letzte Stufe der Ātman-Entwicklung übertragen konnte, hatte sich jetzt auch der Ātman im Wachstadium schon mit seiner fortschreitenden Vergeistigung und Loslösung vom Leib und den niederen Seelenvermögen so sehr dem reinen Ātman des Tiefschlafes genähert, daß es für diesen Ātman nicht mehr nur für den Tiefschlaf hervorgehoben zu werden brauchte, daß er, wenn er wie im Tiefschlafe in eigener Gestalt hervortritt, frei ist von Vorstellung und Außenwelt.

§ 3. Im Tiefschlafe hört das Ich-Bewußtsein und die Individualität des Ātman auf

Im Tiefschlafe sind, wie wir ausführten, vom Ātman alle Vorstellungen abgefallen; die Außenwelt existiert nicht mehr für ihn. Und mit den Vorstellungen und den Dingen der Außenwelt hört jetzt auch das durch sie bedingte Bewußtsein, eine bestimmte Individualität zu sein, auf. Im Tiefschlafe „wenn er sich keines Dinges bewußt ist", (Bṛ. Up. 2, 1, 19) „Da kennt einer doch nicht sich und weiß nicht: ich bin dieser, noch auch kennt er die anderen Wesen." (Chānd. Up. 8, 11,1[2]). In Chānd. Up. 6, 9 und 10 wird

Körper beobachtet hatte, so schloß man jetzt analog auf ein unermüdbares Erkennen auch beim Nichterkennen der Sinnesorgane.

[1]) Vgl. die vorangehende Anmerkung.

[2]) Der Text fährt fort: „In Vernichtung ist er eingegangen."

Daß diese letzte Konsequenz falsch ist, wird allerdings sofort anschließend daran gesagt, wenn auf das verwiesen wird, was trotz Vergehens des Ichs und der Welt noch übrig bleibt. Daß etwas übrig bleibt zeigt ja, wie wir ausführten, die psychologische Erfahrung: Im Tiefschlaf schwindet wohl das Bewußtsein von der Welt und vom Ich, trotzdem bleibt ein gewisses Etwas

dieses Aufhören der Individualität im Tiefschlafe durch zwei anschauliche Gleichnisse erhärtet: Wie die einzelnen Flüsse, wenn sie im Ozean sind, nicht mehr wissen: ich bin dieser Fluß, ich bin jener Fluß und wie im Honig die einzelnen Säfte des Honigs nicht mehr wissen, daß sie der Saft dieses oder jenes Baumes sind, so verlieren auch die Kreaturen im Tiefschlaf ihre Individualität und gewinnen sie erst beim Erwachen wieder.

So ist also der Ātman des Menschen, wenn er rein ist — und das ist im Tiefschlafe der Fall — ohne Ich-Bewußtsein. Diese Beobachtung aus dem Tiefschlaf wird wieder in gewohnter Analogie auch auf den Tod übertragen. cf. Bṛ. Up. 2, 4, 12 fg. „Nach dem Tode ist kein Bewußtsein, denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da erkennt einer den andern, wo aber einem alles zum eigenen Ātman[1]) geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen erkennen. Durch welchen er dies alles erkennt, wie sollte er den erkennen? Wie sollte er doch den Erkenner erkennen?" — Nach dem Tode hat also ebenso wie im Tiefschlaf die Außenwelt, „das Zweite" und jedes Bewußtsein von einer Außenwelt, von „einem Zweiten" und auch alle Individualität aufgehört, weil der reine Ātman, der Erkenner, gar kein Objekt des Erkennens, auch kein Ich-Bewußtsein, mehr hat. In diesem Punkte, daß nach dem Tode der Ātman ohne Ich-Bewußtsein und Individualität ist, unterscheidet sich der Seelenbegriff der Upaniṣaden fundamental von fast aller abendländischen Theologie, für die beim Tode die Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit, als Seele eines bestimmten Menschen, als Ich, als Persönlichkeit bestehen bleibt.

In dieser Beobachtung der alten Upaniṣaden, daß beim Tiefschlafe [und Tode] der reine Ātman ohne Ich-Bewußtsein übrig

übrig, aus dem beim Erwachen die Vorstellungen und so die Außenwelt und durch diese bedingt die Individualität wieder hervorgehen.

[1]) Hertel; Die Weisheit der Upaniṣaden. München 1921 p. 114, übersetzt an dieser Stelle — wie auch sonst — konsequent das Wort Ātman mit „Ich". Diese Konsequenz der Übersetzung wirkt aber irreführend, da, wie wir im Obigen ausführen, das, was wir landläufig unter „Ich" verstehen, dem Ātman dort, wo er rein zutage tritt, ja grade abgesprochen wird.

bleibt, kann die Grundwurzel liegen für die Forderung des Sāṅkhyam nach einem Ahaṃkāra neben dem Ātman. Der Ātman, d. h. der Einzel-Ātman ist seinem ursprünglichen Wesen nach, wie es sich uns im Tiefschlaf zeigt, frei von Individualität. Es muß also, — so folgert das Sāṅkhyam, — ein besonderer Faktor hinzutreten, der diesen farblosen unbestimmten Ātman zu einer bestimmten Persönlichkeit, zu einem Ich macht, nämlich der Ich-Macher, der Ahaṃkāra. Erst in Verbindung mit dem Ahaṃkāra hat der Ātman das Bewußtsein „ich bin dieser, mein ist dieses." (Maitr. Up. 2, 3). Dem eigentlichen Wesen des reinen Ātman aber ist dieses Ich-Bewußtsein fremd. Deshalb muß, wenn die Reinheit des Ātman gewonnen werden soll, auch noch der Ahaṃkāra vom Ātman abgelöst werden, d. h. das Ich-Bewußtsein aufhören.

Aus der Tiefschlaf-Theorie der alten Upaniṣaden und ohne die Annahme, daß von außen her fremdes Gedankengut eingedrungen ist, lassen sich auch noch folgende Stellen der mittleren und jüngeren Upaniṣaden erklären: „Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher, stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand." (Kā. Up. 2, 18) oder Śvet. Up. 1, 6, wo der Ātman nur deshalb in den Kreislauf des Saṃsāra verstrickt genannt wird, „weil er sich gesondert wähnt und des Rades Treiber." Der reine Ātman ist nach Maitr. Up. 2, 7 „ichlos" (nir mama) und nir ātman = (wohl) ichlos in Maitr. Up. 2, 4; 6, 20 und 6, 21. Alle diese Stellen sprechen nur den schon aus den alten Upaniṣaden nachgewiesenen Gedanken der Tiefschlaf-Spekulation aus, daß der Ātman seinem reinen Wesen nach ohne Persönlichkeit ist. Auch in den sogenannten Yoga- und Asketen-Upaniṣaden tritt uns immer wieder dieser aus der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden ableitbare Gedanke entgegen, daß die Reinheit des Ātman erst dann erreicht wird, wenn das Ich von ihm abgefallen ist. cf. Tejobindu Up. 3: „Wer Zweiheit und Ichgefühl abtut" erreicht das Ziel des Yogin; und Paramahaṃsa": „[für den Asketen gibt es] kein Ich, kein Du und keine Welt." — Es liegt uns wohl auch in der Leugnung des Ich im buddhistischen Nirvāṇa nur eine Konsequenz dieses aus der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden ableitbaren Gedankens vor.

Vielleicht läßt sich überhaupt auf Grund der Tiefschlaf-Spekulation noch einmal das alte Problem aufrollen, wie weit die späte-

ren indischen Religionssysteme Yoga, Sāṅkhyam und Buddhismus direkt in einigen ihrer Haupttheorien vom Gedankeninhalt des reinen alten Upaniṣadenstandpunkts abhängig sind.

§ 4. Im Tiefschlafe ist der Ātman frei von Leiden und deshalb ist er Wonne

Im Tiefschlafe ist, wie es die Beobachtung gelehrt hatte, die Außenwelt und damit Freude und Schmerz, jegliches Gefühl des Mangels und alles Verlangen vom Ātman abgefallen. Mit dem Aufhören der Zweiheit hört auch Furcht und Freude auf. (cf. Bṛ Up. 1, 4, 2 fg.) Im Tiefschlafe ist der Ātman, wie es Bṛ. Up. 4, 3, 21 fg. heißt, „über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht . . . ohne Verlangen und vom Kummer geschieden . . . dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens." — Die Brücke, die die Welt des Wachens von der des Tiefschlafes trennt, „überschreitet nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden; nicht gutes Werk, noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn sündlos ist diese . . . Welt. Darum, fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke geht, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer Licht ist diese . . . Welt." (Chānd. Up. 8, 4, 1 fg.) — Im gleichen Abschnitt der Chānd. Up. (Chānd. Up. 8, 9, 1 fg.) wird dann weiter gesagt, daß der Mensch im Wachen blind, lahm, verstümmelt, sterblich ist; im Traum, dem Übergangsstadium zwischen Wachen und Tiefschlaf, „ist es doch, als wenn sie ihn bedrängten, als wenn er Unliebes erführe und es ist, als wenn er weinte." Im Zustande des Tiefschlafes dagegen hört all dieses Übel auf. „Im Tiefschlaf rühret ihn kein Übel an," heißt es Chānd. Up. 8, 6, 3. „Im Tiefschlaf ist der Ātman der furchtlose." (Chānd. Up. 8, 3, 4 und öfters.)

So ist der Tiefschlaf der Zustand der völligen Leidlosigkeit.

Aber ebenso wie im Tiefschlaf, obgleich alle Vorstellungen, die Außenwelt, das Ich-Bewußtsein negiert werden, doch etwas Positives, nämlich der Ātman, übrig bleibt, ebenso bleibt man jetzt

nicht bei der bloßen Negation von Freude und Leid, also einem Zustande der Indifferenz, stehen, sondern man spricht von einer positiven Wonne des Ātman im Tiefschlafe, die allerdings anderer, höherer Art ist als gewöhnliche irdische Freude und Lust. cf. Tejobindu Up. 8: „Es ist Wonne, doch jenseits aller Lust."

Es ist mit dem Zustande des Tiefschlafes wie mit dem Zustande des Liebesgenusses, wo alles Bewußtsein von der Außenwelt und vom Ich schwindet, aber doch das Bewußtsein bleibt, wo alles Verlangen, Freude und Leid aufhört und doch das Gefühl einer unendlichen Wonne bleibt. In diesem Sinne, als parallel dem Vorgang des Tiefschlafes, ist die oft zitierte Stelle Bṛ. Up. 4, 3, 21 zu verstehen: „So wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist,[1]) so auch hat [im Tiefschlaf] der *puruṣa* von dem *prājñātman*[2]) umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und vom Kummer geschieden."

Dieser Zustand des Tiefschlafes, wo jedes bestimmte Vorstellen, wo auch das Bewußtsein der Individualität, wo jedes bestimmte Verlangen, überhaupt jedes Zweite aufgehört hat, hebt alle Fesseln der Beschränkung, alle Endlichkeit auf. cf. Chānd. Up. 7, 24, 1 fg.: „Wenn einer ein anderes sieht, ein anderes hört, ein anderes er-

[1]) cf. Chānd. Up. 8, 11, 1 „[Im Tiefschlafe] kennt einer sich selbst nicht und weiß nicht, ich bin dieser, noch auch kennt er die anderen Wesen." Der Ātman ist aber trotzdem, bei beiden Vorgängen, im Tiefschlafe, und noch unmittelbarer erfahrbar in dem parallel charakterisierten Zustand des Liebesgenusses nicht in Vernichtung eingegangen.

[2]) Unter dem *prājñātman* ist hier wohl nicht, wie es meistens geschieht, besonders von denen, die diese Stelle auf das mystische Eingehen der Seele zum Göttlichen deuten, der All-Ātman = das Brahman zu verstehen. In der Fortsetzung dieser Stelle (Bṛ. Up. 4, 3, 35) wird der *prājñātman* deutlich, wie es auch sonst in den Upaniṣaden gebräuchlich ist, als Einzel-Ātman gefaßt. Auf diese Bedeutung weisen auch die jüngeren Upaniṣaden hin, die scheinbar auf dieser Bṛ. Up.-Stelle fußend, den Einzel-Ātman im Tiefschlafstadium *prājña* benennen. Es ist also hier nur analog den auch sonst üblichen Bildern vom Eingehen des *puruṣa* = Menschen in seinen prājñātman die Rede, ebenso wie man an anderen Stellen davon spricht: der Mensch = puruṣa ist im prāṇa zur Einheit geworden. Erst sekundär faßt man dieses Eingehen des Tiefschlafenden in seinen Ātman als ein Werden zum All-Ātman. Darüber ausführlicher unten p. 18 fg.

kennt, das ist das Beschränkte, wenn er kein anderes sieht, hört, erkennt, das ist die Unbeschränktheit. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich ... Die Unbeschränktheit gründet sich auch auf ihre eigene Größe, oder wenn man will, nicht auf die Größe. Denn unter Größe verstehet man viel Kühe und Rosse, Elephanten und Gold, Sklaven und Weiber, Feld und Land. Aber das meine ich nicht, denn da gründet sich eins immer auf das andere. Die Unbeschränktheit aber ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden, sie ist die ganze Welt."

Derselbe Gedanke liegt auch vor Bṛ. Up. 4, 3. 20 wenn es heißt: „[Im Tiefschlafe] ist er sich bewußt: ich allein bin dieses Weltall;" und Maitr. Up. 6, 20: „Vermöge seiner Ichlosigkeit ist er als unermeßbar und grundlos zu denken." — Diese im Tiefschlafe durch den Fortfall von Vorstellungen, Außenwelt und Ich erlangte Unbeschränktheit ist erst die eigentliche Wonne, wie sie im Zustande des Wachens, der Zweiheit nicht erlebt werden kann: „Die Lust besteht in der Unbeschränktheit, in dem Beschränkten ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust. (Chānd. Up. 7, 23). Die Weite ist die Freude und die Freude, das ist die Weite." (Chānd. Up. 4, 10, 5.)

Dementsprechend ist im Tiefschlaf, wo alles Zweite = jede Beschränkung aufhört, die wahre Wonne cf. Bṛ. Up. 4, 3, 32: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses seine höchste Wonne ... Wenn unter den Menschen einer glücklich ist und reich, König über die andern und mit allen menschlichen Genüssen überhäuft, so ist das die höchste Wonne der Menschen ..." — aber tausendfach und millionenfach höher ist die Wonne dessen, der, wie der Ātman im Tiefschlafe, dasteht allein und ohne Zweiten."

Auf solchen Gedankengängen beruht es, wenn in der Māṇḍ. Up. 5 der Ātman im Tiefschlaf zu den Bestimmungen „Der eins gewordene, durch und durch aus Erkenntnis bestehende" auch noch bezeichnet wird als der aus Wonne bestehende, die Wonne genießende."[1])

So ist der Ātman seinem eigentlichen Wesen nach, wie es im

[1]) Erkenntnis (*cit*) und Wonne (*ānanda*) sind so die Attribute des reinen Ātman. Nimmt man noch hinzu, daß der Ātman als das Unsterbliche das

Tiefschlafe rein zum Vorschein kommt, übermenschliche Wonne, Seligkeit. Dementsprechend ist alles, was nicht ihm, d. h. seinem wahren Wesen entspricht, Nicht—Wonne = Leid. Kraß bringt dies schon Bṛ. Up. 3, 5, 1 zum Ausdruck: „Alles, was vom Ātman verschieden, ist leidvoll.“ Es liegt nur im konsequenten Verfolg dieses Gedankens, die ganze Außenwelt und das Leben als Individuum, da beide, wie die Tiefschlaf-Theorie nachgewiesen, dem wahren Wesen des Ātman fremd sind, ein Leiden zu nennen, aus dem nur eine Rettung möglich ist, die aus der Welt, den Vorstellungen, den Wünschen und der Individualität — so wie es der Tiefschlaf von selbst tut — fort- und hinführt zum reinen Ātman.

Vielleicht liegt also auch in der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden, und zwar in ihrer noch keinen Pessimismus zur Voraussetzung habenden Theorie von der Wonne des unbeschränkten reinen Ātman, eine der Wurzeln für den starren — durch keine Wirklichkeit in seiner Absolutheit gerechtfertigten — Pessimismus der späteren indischen Systeme.

§ 5. Im Tiefschlafe wird der Ātman zum All-Ātman

Im Tiefschlafe ist der Ātman rein geworden, d. h. frei von Vorstellungen und Außenwelt, frei von Individualität, frei von Leiden, frei von allem Endlichen. Sobald nun ein Einzel-Ātman [im Tiefschlafe] so rein geworden ist, d. h. so frei geworden ist von all den zufälligen, nicht zu seinem wahren Wesen gehörenden Bestimmtheiten des Wachstadiums, ist er gleich geworden dem reinen Ātman aller anderen Geschöpfe, dem All-Ātman. „Wie reines Wasser dem reinen gleicht.“ (cf. Kā. Up. 4, 15) so gleicht jetzt der reine Einzel-Ātman dem All-Ātman in seinem Wesen. Und zu dieser qualitativen Wesensgleichheit kommt noch die quantitative hinzu. Vom Einzel-Ātman ist, wie wir sahen, im Tiefschlaf alle Beschränkung, alle Endlichkeit abgefallen: „er ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; er ist die ganze Welt.“ (Chānd. Up. 7, 25, 1). Dem Einzel-Ātman eignet also im Tiefschlafe ebenso wie dem All-Ātman Unendlich-

---

wahrhaft Seiende (sat) ist, so ergeben sich auch schon aus der Tiefschlaf-Spekulation die Attribute der *saccidānanda*-Formel des späteren Vedānta.

keit. Und so ist im Tiefschlafe aller Unterschied zwischen dem Ātman und dem All-Ātman geschwunden; der Ātman wird zum All-Ātman, er ist All-Ātman; oder wie es mit der geläufigeren Bezeichnung heißt, er wird zum Brahman, ist Brahman. Man spricht auch wohl unter genauer Beibehaltung der Tiefschlaf-Vorstellung entsprechend der vorgestellten Bewegung des Eingehens der Seele in den Tiefschlaf von einem Eingehen des Ātman zum Brahman. cf. Chānd. Up. 6, 8, 1: „Wenn es heißt, daß der Mensch schlafe, dann ist er mit dem Seienden [dem Brahman] zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm, er schläft (*svapiti*) denn zu sich selbst eingegangen (*svam apīta*) ist er."

Das Werden zu Brahman, das Brahman-Sein und auch noch das Eingehen zu Brahman liegt also in der Konsequenz der Tiefschlaf-Spekulation. Daneben wird dann freilich, indem das Brahman aufgefaßt wird als die außerhalb des Menschen existierende Gottheit, und die Brahmanwelt aufgefaßt wird als ein außerhalb des Menschen existierender Himmel, von einem Eingehen des Ātman in diese Gottheit oder in diesen Himmel gesprochen. Hier liegt dann aber ein Verlassen des konsequenten spekulativen Gedankenganges vor und eine Akkomodation an überkommene religiöse Vorstellungen.

§ 6. Bedeutung der Tiefschlaf-Spekulation für die Religion der Upaniṣaden und die späteren Religionsrichtungen

Die auf rationalem Wege gewonnene und durchgeführte Tiefschlaf-Spekulation bietet günstige Anknüpfungspunkte für das religiöse Bedürfnis. Die Tiefschlaf-Theorie hatte gelehrt, wie der Ātman, wenn er Vorstellungen und Wünsche und Leiden und das Ich von sich abgetan hat, rein wird und identisch mit dem All-Ātman = Brahman, und wie er in diesem Zustande der Leerheit von allem Zufälligen, Bestimmten, Endlichen, die höchste Wonne und Seligkeit genießt und die wahre Unsterblichkeit erlangt. Diese Seligkeit und Unsterblichkeit wird jetzt, die Freuden und die Unsterblich-

keit des *svarga* ablösend, das Ziel des religiösen Strebens.[1]) In dem Werden zu Brahman, im Eingehen zu Brahman besteht jetzt die Erlösung. Der Weg, wie man zur Erlösung, zum Einswerden mit Brahman gelangt, war seit der Tiefschlaf-Spekulation vorgezeichnet, nämlich durch Abtun der Vorstellungen, Wünsche und des Ich muß man seinen Ātman rein machen, damit er eins wird mit dem ihm wesensgleichen Brahman. Was man im Tiefschlafe sich hatte von selbst vollziehen sehen, nämlich das Aufhören der Vorstellungen, der Wünsche und des Ich, das suchte man in den an die alten Upaniṣaden anknüpfenden Religionsrichtungen künstlich hervorzurufen, um auf diese Weise zum Ziele der Erlösung zu gelangen. So bildete sich wohl der Erlösungs-Yoga, zuerst deutlich auftauchend in der Kāṭhaka-Upaniṣad. Daß er abhängig ist von der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden und daß nicht etwa umgekehrt eine Beeinflussung dieser Tiefschlaf-Spekulation durch Yoga-Gedanken vorliegt, ist zweifellos, einmal aus dem historischen Grunde, daß die Tiefschlaf-Spekulation sich schon in aller Ausführlichkeit in den ältesten Upaniṣaden findet, die ersten Anfänge dieses Yoga aber erst in der zu den mittleren Upaniṣaden gehörenden Kāṭhaka sichtbar werden, weiterhin aber auch aus dem inneren Grunde, daß der Tiefschlaf als der einfache, sich von selbst ergebende natürliche Vorgang das Vorbild abgibt für den komplizierten künstlich hervorgebrachten Yoga. Eine ausdrückliche Anerkenntnis dieses Verhältnisses von Yoga und Tiefschlaf liegt in den Worten der Maitr. Up. 6, 25: „Wenn einer die Sinne wie im Schlafe niedergehalten durch reinheitlichstes Denken .... jenen .... schlummerlosen, alterslosen, todlosen, kummerlosen Lenker erschaut, dann wird er selbst zu jenem .... schlummerlosen, alterslosen, todlosen, kummerlosen Lenker."

Zweck der Yogatechnik ist es, genau wie es im Tiefschlaf von selbst geschieht, alle Vorstellungen, Wünsche und das Ich zum Schwinden zu bringen und so den Ātman rein zu machen. Und zwar legt der Yoga im Gegensatz zur ursprünglichen Tiefschlaf-Spekulation, in der naturgemäß das Schwinden der Vorstellungen, wie Hören, Sehen usw. als das der psychologischen Beobachtung am meisten Auffallende im Vordergrund stand, das Hauptgewicht

[1]) Aus der Tiefschlaf-Theorie kann nun auch der bedeutsame Gedanke erwachsen, daß eine Erlösung schon zu Lebzeiten möglich sei.

auf das Schwinden der Wünsche, des Begehrens, der Leidenschaften. In der Kā. Up. 3, 3 fg. bekommen dementsprechend die Indriyas, die bis dahin schlechthin Organe der Wahrnehmungen „die Sinne" gewesen waren, unter dem Einflusse des Yoga den Beigeschmack des Sinnlichen: die Sinne hemmen heißt jetzt: seine Leidenschaften hemmen. So bekommt unter dem Einflusse des Yoga die erkenntnistheoretische Spekulation der alten Upaniṣaden eine ethische Färbung, die auch im Asketentum, im Sāṅkhyam und im Buddhismus geblieben ist[1]).

Was der Yogin durch die dem Tiefschlaf ähnliche Versenkung erstrebt, sucht der Asket nicht in einzelnen Stunden der Versenkung, sondern in einem ständig sein ganzes Leben andauernden Zustande der Uninteressiertheit an Außenwelt, Leid und Freude —, von denen der Tiefschlaf frei macht —, zu erreichen. In diesem andauernden Zustande sind natürlich nicht wie im Tiefschlaf die Sinneswahrnehmungen ganz ausgeschaltet, wohl aber auf ein Minimum in ihrer Tätigkeit herabgemindert und von jeder Beimischung von Leid und Freude reingehalten cf. Paramahaṃsa-Up. 4: „Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hangend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Ātman ..... sein Bewußtsein ist erfüllt mit dem, dessen Geschmack vollkommene Wonne ist. Dieses Brahman bin ich, so weiß er und hat das Ziel erreicht."

Dieselben aus der Tiefschlaf-Spekulation ableitbaren Grundzüge des Weges zur Erlösung durch Reinmachen des Ātman-Puruṣa von allem ihm Wesensfremden gibt für das Sāṅkhyam schon Maitr. Up. 6, 30: „Der Puruṣa (Ātman) wird, sofern er Entschließung, Vorstellung, Ich-Wahn als Lingam annimmt, gebunden und sofern das Gegenteil eintritt, erlöst. Darum soll man verharren ohne Entschließung, ohne Vorstellung, ohne Ich-Wahn; das ist das Kennzeichen der Erlösung, das ist hienieden der Wegführer zum Brahman."

[1]) Aber nicht, als wenn das ethische Verhalten Selbstzweck wäre; man tut nicht das Gute um des Guten willen, sondern will nur durch ethisches Verhalten die der Erlösung entgegenstehenden Hindernisse beseitigen. Das gute ethische Verhalten ist nur Voraussetzung, nur ein vorbereitendes Mittel zur Erlösung wie etwa die Atemtechnik.

Und im Buddhismus wird durch die Versenkung, in der der Ich-Wahn, alles Vorstellen, alles Begehren und überhaupt aller Inhalt des Bewußtseins systematisch beseitigt wird, der dem Tiefschlaf so ähnliche Zustand erreicht, in dem alles Vorstellen und Begehren und das dadurch verursachte Leiden ausgelöscht, zu nichts geworden ist, das Nirvāṇa. Die Frage, ob das Nirvāṇa nicht doch positiven Gehalt hat, wird wieder näher gerückt, wenn man den dem Nirvāṇa so ähnlichen Zustand des Tiefschlafes, wie die Spekulation der alten Upaniṣaden ihn erklären, als Parallele heranzieht. Trotz Aufhörens alles Aussagbaren und trotz Aufhörens der Individualität, des Ichs, verbleibt im Tiefschlaf doch, wie obige Untersuchung zeigt, etwas Positives bestehen.

Redaktionelle Mitteilung. Diese Arbeit errscheint im Buchhandel im gleichen Verlag als Sonderdruck Nr. 7 in der Rejhe „Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus“.

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten

von
F. I. Schtscherbazkoj
Aus dem Russischen übersetzt von
O. Strauß.

(Fortsetzung von Nummer 4/6)

Kapitel II: Die Zeit

Parallelismus in der Auffassung von Zeit und Raum. Kālavāda. Die Zeit in den Upaniṣads. Ansichten über die Zeit im Vedānta, Sāṃkhya und Vaiśeṣika. Polemik Praśastapādas mit den Buddhisten. Ansicht über die Zeit im Nyāya. Polemik Uddyotakaras mit den Buddhisten. Identifizierung der Zeit mit dem einzigen Gotte im späteren Nyāyasystem. Leugnung der Zeit als Substanz bei den Buddhisten. Kritik des Zeitbegriffs bei Nāgārjuna. Beweis des inneren Widerspruchs des Substanzbegriffs. Die Lehre von den „Momenten." Bedeutung der Momente bei den Buddhisten idealistischer Richtung.

Der Analyse und Geschichte der buddhistischen Erkenntnistheorie wollen wir einen historischen Überblick der Lehren über Zeit und Raum voranschicken, wie sie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kreisen in Indien bestanden haben.

Die Buddhisten aller Richtungen, im idealistischen wie realistischen Sinne, hatten ihre besondere Lehre von der Zeit, die sie der Lehre der brahmanischen Philosophie entgegensetzten. Śaṃkara, Mādhava u. a. stellen diese Lehre bei der Darlegung und Zurückweisung der buddhistischen Weltanschauung an die Spitze. Wenn weder Dignāga noch Dharmakīrti noch Dharmottara sie im einzelnen erörtern, so liegt das daran, daß sie sie als allgemein bekannt und gleichsam allem übrigen zugrundeliegend annehmen. Dagegen finden sich zahlreiche Auseinandersetzungen und Widerlegungen dieser Lehre in brahmanischen Quellen. Was aber die Lehre vom Raum betrifft, so haben wir bis heute nur abgerissene und nicht völlig klare Spuren davon, wie die Buddhisten realisti-

scher Richtung ihn verstanden. Für die Buddhisten idealistischer Richtung hatte diese Frage keine Bedeutung, da hier offenbar nicht die Lehre vom Raum Ausgangspunkt des Idealismus war, sondern andre Argumente. Wenn das Nichtsein der Außenwelt festgestellt war, ergab sich die Nichtrealität des Raumes daraus von selbst. In ihren Anschauungen über das Problem von Raum und Zeit stehen die Buddhisten ebenso wie in allen ihren philosophischen Anschauungen in naher Abhängigkeit von den vorangehenden, unter den Brahmanen entwickelten Spekulationen. Viele von ihnen überlebten den Buddhismus und herrschen bis heute in den zeitgenössischen philosophischen Schulen Indiens. Hier begegnen wir Auffassungen von der Zeit als einer besonderen Substanz, die Verbindung mit den Objekten eingehen kann, oder als einer Eigenschaft der Objekte; wir finden eine Lehre von der absoluten Zeit, der Anfangsursache alles Seienden, und von verschiedenen Zeiten; endlich hatte die buddhistische Lehre, die die Realität der Zeit leugnete, offenbar auch als Vorgängerin eine ähnliche Lehre in nicht-buddhistischen Kreisen.[12]) Parallel damit existierte eine Lehre von dem einen absoluten Raum und von der Nichtexistenz des Raumes. Aber das Verständnis der ursprünglichen Lehre vom Raum, wie sie sich in einigen Systemen auch in späterer, nachbuddhistischer Zeit findet, wird schwierig durch die Schwankungen in der Terminologie. Außer dem Ausdruck *diś* „der Raum," „die Himmelsrichtung" gibt es den Ausdruck *ākāśa*, der grenzenlose Raum, der ganz verschieden verstanden wird: manchmal ist er Symbol der Grenzenlosigkeit überhaupt, und als solcher umfaßt er Zeit und Raum; manchmal bezeichnet er dagegen nur die Unveränderlichkeit, die Abwesenheit des Wechsels; manchmal finden sich beide Ausdrücke *diś* und *ākāśa*, nebeneinander zur Bezeichnung zweier besonderer Substanzen, deren gegenseitiges Verhältnis nicht ganz klar ist. Manchmal aber bedeutet *ākāśa* eine besondere Substanz: „Äther," Träger des Tones. Der Ton wird zu den Eigenschaften und nicht zu den Substanzen gerechnet; folglich mußte es eine Substanz als Träger dieser Eigenschaft geben. Eine solche Substanz war nur der Äther, aber seine Existenz wurde durch die Existenz des Tones bewiesen, wovon später die Rede sein wird. Infolge dieses Umstandes war in Indien nie voller Parallelismus in der Behandlung der Probleme von Raum und Zeit.

Die Lehre von Zeit und Raum hat ihren Ausgangspunkt nicht in einem der sechs Hauptsysteme, obwohl sich alle bei diesem oder jenem Anlaß vorübergehend mit diesen Problemen beschäftigen. Die meiste Aufmerksamkeit wird ihnen im Vaiśeṣika geschenkt, wo Zeit und Raum zu den neun Substanzen gehören und als solche behandelt werden.

Aber unter den vielen philosophischen Systemen, die in historischer Zeit nicht mehr existierten, weil sie mit andern allmählich zusammengeflossen oder vergessen waren, ist eins, das sich direkt „Philosophie der Zeit" *(kālavāda)* nennt. Wir haben Grund zur Annahme, daß sie recht verbreitet war, da sie oft im Epos und in der buddhistischen und jinistischen Literatur erwähnt wird. Sie war auch in systematischer Form ausgearbeitet. Es hat sich die Nachricht gefunden, daß Lehrbücher dieses Systems existierten[53]).

Worin diese Lehre von der Zeit eingeschlossen war, ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten schwer zu sagen. Im Epos wird die Zeit gepriesen als die Ursache alles Seienden, die Ursache von Geburt und Tod, der Faktor, der alles Leben lenkt. In der systematischen Form dieser Lehre wurde die Zeit, wie aus Spuren bei dem jinistischen Kompilator Malayagiri hervorgeht[54]), anerkannt als der absolute Anfang der ganzen Welt, als der Uranfang des Seins, wobei damals schon die Frage erörtert wurde, ob die Zeit ein einziger, ewiger, alles umfassender, unveränderlicher Urgrund ist oder ob sie sich in verschiedene Zeiten, in Zeitteile teilt. Wenn sie ein ewiges und unveränderliches Sein ist, so kann sie nicht Ursache der mit der Zeit sich verändernden Erscheinungen sein. Zur Erklärung des Wechsels der Erscheinungen wurde die Existenz einer andern, veränderlichen Zeit angenommen, die die absolute Zeit begleitet und ergänzende und begleitende Ursache ist, indem sie den Wechsel der Erscheinungen und ihre zeitliche Folge bedingt. Aus dieser Nachricht kann man ersehen, daß jene logischen Widersprüche, mit denen der Begriff einer dauernden Zeit verbunden ist, in Indien schon in sehr alter Zeit bemerkt wurden. Wir werden auch in späterer Zeit auf Versuche treffen, den Wechsel der Erscheinungen durch begleitende Ergänzungsfaktoren zu erklären, da die dauernde Zeit oder die Substanz von dauerndem Sein als dafür unzureichend erkannt wurde. In historischer Zeit ist von dieser Philosophie nichts übrig, sie war entweder vergessen

oder, was wahrscheinlicher ist, mit der Astronomie zusammengeflossen. Śrīdhara verweist bei der Feststellung, daß die Zeit in Momente, Sekunden usw. bis zu den großen Weltperioden einschließlich zerfällt, auf Mathematik und Astronomie, wo diese Lehre im einzelnen entwickelt sei.

Der Begriff der absoluten Zeit als des höchsten Anfangs der Weltschöpfung lebt nach seinem Verschwinden aus der allgemeinen theoretischen Philosophie fort in der Religion, dieser ewigen Begleiterin der Philosophie. Eine der Formen des Gottes Śiva trägt den Namen Mahākāla d. h. große Zeit, seine Gemahlin ist die böse Göttin Kālī. Diese Gottheiten sind Symbole der Zerstörung und des Todes, *Kāla* selbst bedeutet auch Tod. Der Gott Viṣṇu wird auch mit der Zeit identifiziert.

In den Upaniṣads findet sich verhältnismäßig sehr wenig Betrachtung über die Zeit. In der Maitrāyaṇa-Upaniṣad findet sich die älteste Erwähnung der These von der Flüchtigkeit alles Seiendden (*sarvaṃ kṣayiṣṇu)*, welche in der Folge die Grundthese de Buddhismus wurde. Tatsächlich wird die Zeit in diesem Werke betrachtet einerseits als eingeteilt in kleinste Teilchen, andrerseits in gröbere Einheiten: Jahr, Jahreszeiten, Monate usw. Die Überlegungen hinsichtlich der Zeit vereinigten sich wissenschaftlich mit der Zeitberechnung nach den himmlischen Gestirnen, und die Philosophie geht so in Astronomie über. Aber das hindert dasselbe Werk nicht, die Zeit mit der geistigen Weltsubstanz, dem Brahman, zu identifizieren. Es macht auch, wiewohl sehr unbestimmt, einen Unterschied zwischen der absoluten und der endlichen, in Teile eingeteilten Zeit; mit der geistigen Substanz, dem Wesen der ganzen Welt, identifiziert sie die erste wie die zweite. In der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad wird eine gewisse andere Beziehung der Zeit zu Brahman geschildert. Brahman ist das Wesen und der Uranfang alles Seienden, aus ihm ging zuerst der Raum hervor, und darauf erst aus dem Raum die Zeit. Die Zeit wird hier nicht mit Brahman identifiziert, sondern geht aus ihm hervor, und zwar nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung des *ākāśa*; sie liegt zu Brahmans Füssen, wie sich der Verfasser dieser Upaniṣad poetisch ausdrückt. Das Hervorgehen der Zeit aus dem *ākāśa* wurde auch, wie wir sehen werden im Sāṃkhya angenommen. Diese Theorie ist der Grund dafür, daß sich das Vedānta-

system in seiner späteren Form überhaupt nicht mit dem Zeitproblem beschäftigt. Weder bei Bādarāyaṇa noch bei Śaṃkarācārya finden wir irgend welche Überlegungen über die Zeit, während *ākāśa* seinen bestimmten Platz in ihrer Weltanschauung hat und seine Beziehung zu Brahman bei ihnen ausführlich erörtert wird. Indessen, wenn man auch zugeben kann, daß Bādarāyaṇa noch auf dem alten Standpunkt der Upaniṣads und des Sāṃkhya stand und meinte, daß *ākāśa* Zeit wie Raum in sich befaßt, so kann man sicher nicht einräumen, daß Śaṃkara auf demselben Standpunkt gestanden habe. Zwar verbreitet er sich niemals über die Zeit, aber dazu lag für ihn auch keine Notwendigkeit vor. Seine Anschauung von der Zeit ist von selbst klar, wenn man seinen besonderen Standpunkt beachtet: er identifiziert die Welt der Erscheinungen, in der alles mit der Zeit wechselt, mit der geistigen Substanz, dem Brahman, in dem es Wechsel der Erscheinungen und der Zeit nicht gibt. Zwar fällt Śaṃkara grausam über die Buddhisten her, die die Realität der Außenwelt leugnen [55]), aber er selbst erkennt diese Realität nur vom empirischen Standpunkt an. In Wirklichkeit existiert nur das eine Brahman, und dies ist keiner Veränderung unterworfen. Von diesem Standpunkt aus gibt es folglich überhaupt keine Zeit, denn es gibt weder einen Wechsel der seelischen Erscheinungen noch eine Veränderung in den äußeren Objekten. Diese Ansicht kommt also der buddhistischen Leugnung der Zeit nahe [56]). Vom empirischen Standpunkt aber werden sowohl die Existenz des Wechsels der seelischen Erscheinungen als auch die Veränderungen in der Außenwelt anerkannt. Von diesem Standpunkt schafft Brahman die sichtbare Welt, lenkt sie und zerstört sie provisorisch, wobei der Prozeß dieser periodischen Schaffung und Vernichtung der Welt unzählige Male in der unendlichen Zeit wiederholt wird. Von diesem empirischen Standpunkt wird anerkannt, daß die einzelnen Seelen von Brahman gesondert existieren und ewig sind, indem sie von einem Leben ins andere übergehen. Vom metaphysischen Standpunkt aber ist zwischen den Einzelseelen und Brahman kein Unterschied, sie sind identisch. In der Anerkenntnis der Ewigkeit der Kreisbewegung des seelischen Lebens stimmt Śaṃkara wiederum mit dem Buddhisten überein. Zwar widerlegt er hier die buddhistische Lehre, aber seine Polemik hat mehr den Zweck, die Frage zu verdunkeln

als aufzuklären. Im Wesentlichen aber unterscheiden sich die beiden Lehren hinsichtlich des seelischen Lebens nicht viel von einander.[57]) Der Unterschied liegt nur darin, daß Śaṃkara vom metaphysischem Standpunkt dies psychische Leben als Illusion ansieht, bei den Buddhisten idealistischer Richtung aber gilt der Wechsel der seelischen Erscheinungen als real bestehend.

Die Ansichten des Sāṃkhya ergaben sich direkt aus den Grundsätzen dieses Systems. Die ewige ursprüngliche Materie (*pradhāna*) hat zwei Eigenschaften, Zeit und Raum. Wie die Materie selbst sind diese Eigenschaften allumfassend und ewig. Außer der Seele und der ursprünglichen Materie ist alles übrige nicht ewig, heißt es in den Sāṃkhyasūtras (5, 72). Nicht ewig sind auch alle Produkte der Materie, aus denen die Welt der Erscheinungen besteht. Für die wechselnde Welt der Erscheinungen waren die Zeit und der Raum, welche als Eigenschaften der ursprünglichen Materie galten, nicht ausreichend, und deshalb wird die Existenz einer andern Zeit und eines andern Raumes, die nicht ewig und nicht allumfassend sind, angenommen; sie sind Produkte des *ākāśa* d. h. des Äthers oder Weltraums. Sofern die Zeiten und die Räume begrenzt sind, entspringen sie aus *ākāśa* durch die Vereinigung des letzteren mit diesen oder jenen Substraten (*upādhi*); sie sind nichts als *ākāśa*, sofern er durch ein bestimmtes Substrat begrenzt ist. Wenn das Substrat des *ākāśa* ein Objekt der Außenwelt ist, so ergibt sich der begrenzte Raum; wenn aber die Bewegung der himmlischen Gestirne Substrat ist, so ergibt sich die Zeit. Die Anhänger des Sāṃkhya wenden sich gegen die Vaiśeṣikas, welche behaupten, daß eine endlose Zeit existiert, die unter dem Einfluß von Substraten (*upādhi*), nämlich der Bewegungen der Himmelskörper, in verschiedene Zeiten eingeteilt wird; nach ihrer Meinung besteht die Zeit aus durch die Bewegung der Gestirne geschaffenen Teilen, und außer dieser aus Teilen bestehende Zeit gibt es überhaupt keine Zeit. Dagegen existiert nach Ansicht der Vaiśeṣikas unabhängig von den gesonderten Zeitteilen noch die eine ungeteilte Zeit. Hätten die Sāṃkhyas mit den Vaiśeṣikas die Existenz einer ungeteilten Zeit zugegeben, so hätten sie auch ihre Ewigkeit zugeben müssen, das aber wäre unvereinbar gewesen mit ihrem Grundsatz, daß es nur zwei ewige und von allem unabhängige Substanzen gibt, die ewige Materie und die

ewige Seele, alles übrige aber nicht ewig ist. Auf den Einwand der Vaiśeṣikas, daß Zeit, Raum und *ākāśa* auch ewig seien, antworten die Sāṃkhyasūtras ausweichend nur mit Wiederholung der Behauptung, nur die eine Materie sei ewig, und zur Bekräftigung verweisen sie auf die ultima ratio der brahmanischen Philosophie, die heilige Schrift. Wenn so die alleinige Ewigkeit der Materie als bewiesen gilt, ergibt sich als Folge, daß die Zeit nicht ewig sein kann. Hier treffen wir wie beim Kālavāda in der Entscheidung des Problems auf die Schwierigkeit, daß diese Zeit entweder eine ewige Substanz ist oder dem Wechsel der Erscheinungen inhäriert. Überhaupt werden die Probleme von Zeit und Raum im Sāṃkhya nur beiläufig und sehr oberflächlich behandelt; die aus jenen Ansichten hervorgehenden Widersprüche sind nicht gelöst. Materie und Seele sind ewig und allumfassend, folglich stehen sie in Verbindung (*saṃbandha*) mit allen Zeiten und allen Örtern. Die Seele ist das mit allen Zeiten vereinigte Substrat. Indessen sind Raum und Zeit als *ākāśa*-Produkte nur zweitrangige und abhängige Faktoren in der Welt. Offenbar haben wir hier eine Vermischung zweier Standpunkte, die nicht zur Übereinstimmung gebracht sind. Daß Zeit und Raum Produkte des *ākāśa* sind, ist die alte Anschauung, die aus den Upaniṣads in das System übergegangen ist. Die Anschauung aber von Zeit und Raum als Eigenschaften der Urmaterie (*prakṛtiguṇaviśeṣa*) ist eigentlich die wahre Anschauung des Sāṃkhya, die aber nicht weiter entwickelt worden ist.

Das Vaiśeṣika rechnete die Zeit zu den Substanzen (*dravya*). Solche Substanzen gab es im ganzen neun: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther (*ākāśa*), Zeit, Raum, Seele und Intellekt. „Substanz“ wird definiert als die mit Eigenschaften und Aktivität begabte inhärente Ursache der Erscheinungen (*kriyāguṇavat samavāyikāraṇam*). „Zeit“ wird definiert als die Substanz, die wir nicht unmittelbar durch die Sinne wahrnehmen, sondern deren Existenz wir aus ihren Merkmalen erschließen. Diese Merkmale sind die folgenden: Aufeinanderfolge, Gemeinschaftlichkeit, Langsamkeit oder Schnelligkeit der Erscheinungen. Auf die Frage, warum denn die Zeit Substanz und insbesondere ewige Stubstanz sei, antwortet Kaṇāda mit dem Hinweis auf seine Überlegungen hinsichtlich einer anderen Substanz, der Luft. Die Luft ist zwar für das Auge nicht sichtbar

aber wir können sie fühlen. Dies Erfühlen ist von besonderer Art, indem es sich unterscheidet von dem, durch das wir die sichtbaren Substanzen Erde, Wasser, Feuer wahrnehmen. Das Wahrnehmen ohne Sehen ist das Merkmal der Luft. Die Existenz der Luft erschließen wir also aus ihren unsichtbaren Merkmalen. Gerade ebenso erschließen wir auch die Existenz der Zeit aus ihren unsichtbaren Merkmalen, die im Wechsel der Erscheinungen usw. bestehen. Alles, was Eigenschaft, Merkmal hat, ist Substanz, daher muß die Zeit, die die erwähnte Eigenschaft hat, zu den Substanzen gerechnet werden. Die Zeit ist ebenso ewig wie die Luft, da auch die Luft als ewig gilt in dem Sinne, daß sie auch nach der periodischen Weltzerstörung und ihrer Neuschaffung weiter existiert.[59]) Aber offenbar fühlte der Sūtraverfasser, daß er durch die Annahme einer unsichtbaren Substanz einen gefährlichen Weg beschritt, und deshalb nimmt er zur größeren Bekräftigung seiner Ansicht Zuflucht zu der gewöhnlichen ultima ratio und verweist auf die hl. Schrift. So rechnet Kaṇāda in seinen Sūtras die Zeit zwar zu den materiellen Substanzen, aber er fühlt gewisse Schwierigkeiten, die bei der eingehenden Entscheidung der Frage entstehen. Die späteren Anhänger des Systems in der nachbuddhistischen Epoche sprechen entschiedener. Die Reaktion gegen den buddhistischen Idealismus hatte eine entschiedenere Betonung des ins Schwanken geratenen Realismus zur Folge und eine geflissentliche Ignorierung der Widersprüche, zu welchen er führte.

Auf demselben Standpunkt steht auch die Philosophie der Jainas. Sie nehmen die Zeit als Substanz *(dravya)*, aber unterschieden von den übrigen Substanzen *(astikāya)* dadurch, daß sie keinen Raum erfüllt[60]).

Der folgende Schriftsteller der Vaiśeṣika-Schule, Praśastapāda, gehört schon zur nachbuddhistischen Epoche. Im Allgemeinen die Definition Kaṇādas befolgend ergänzt er sie und verteidigt sie gegen die Buddhisten. Er sagt: „Die Zeit ist das, was als Merkmal die Vorstellung des Fernen und Nahen,[61]) des Gemeinsamen und Nichtgemeinsamen, des Langsamen und Schnellen besitzt. Wenn in diesen Objekten nach der ersten Vorstellung weitere, von der ersten Vorstellung verschiedene entstehen, so ist ihre Ursache die Zeit[62]). Sie ist auch Ursache für den Anfang des Seins und das Ende aller Dinge, da dies zeitliche Bestimmungen sind. Sie ist Ursache, daß

wir von dem Moment, der Minute und den übrigen Zeiteinteilungen sprechen."

Ferner zählt Praśastapāda die verschiedenen, der Zeit als Substanz eigentümlichen Eigenschaften auf; er findet fünf: Zahl, Umfang, Besonderssein *(pṛthaktva)*, Fähigkeit in bestimmte Zeiten vereinigt und getrennt zu werden. Der zweite Teil der Definition richtet sich gegen die Buddhisten. Wie wir sehen werden, leugneten die Buddhisten die Existenz der Zeit nicht nur als Substanz sondern auch überhaupt als fließendes Sein. In jedem Objekt hat der folgende Moment nach ihrer Theorie nichts mit dem vorangehenden gemein. Darauf sagt Praśastāpāda, daß die Zeit die Ursache ist, vermöge deren im Objekt nach dem ersten Moment folgende auftreten, d. h. die Zeit ist Ursache der Möglichkeit des fließenden Seins. Zur Erklärung dieser Worte sagt Śrīdhara[63]: „Einige behaupten (vgl. die Sāṃkhyaansicht oben), daß, wenn wir das größere und geringere Alter des Alten und Jungen unterscheiden, die Ursache dafür (nicht die Zeit) sondern die größere oder geringere Zahl der Sonnenwenden sei. Aber das ist sicher nicht der Fall. Zwischen dem Umkehren der Sonne und dem Lebensalter ist kein Zusammenhang. Es kann aber nicht zugegeben werden, daß die Ursache nicht in Verbindung mit der Wirkung steht. Die Gleichzeitigkeit, sagen andere, ist das gemeinschaftliche Sein (unabhängig von der Zeit). Das ist nicht richtig, denn wenn es keine Zeit gibt, kann es auch kein gemeinschaftliches Sein geben. Man sagt: Wenn bei irgend einem Geschehen die Objekte sich in gegenseitiger Beziehung befinden, dann heißt das die Gemeinschaftlichkeit ihres Seins.[64]) Das ist falsch, da das, was weder erschienen, noch vorhanden, noch geschwunden ist, nicht in Wechselbeziehung sich befinden kann, und die Seinsbeziehung von gleichartigen Objekten (in Abhängigkeit von einander) nicht das Fehlen der Zeit beweist. Ebenso müssen auch die Begriffe wie abwechselndes Sein u. a. erklärt werden. Wenn die Frage aufgeworfen wird, wie die eine unteilbare Zeit verschiedene Vorstellungen hervorbringe (der Gemeinschaft, der Aufeinanderfolge usw.), so wird das jedesmal durch die Verschiedenheit in der Gesamtheit aller Bedingungen der gegebenen Erscheinung erklärt, unter denen auch die Zeit von Bedeutung ist. Wenn wir durch einen Erkenntnisakt das Auftauchen einer und das dauernde Sein einer andern Vorstellung wahrnehmen, so erzeugt

die Zeit unter Mitwirkung dieses Erkenntnisaktes den Begriff ihrer beziehentlichen Nähe oder Ferne.[66]) Wenn ferner diese Zeit in dem einen Erkenntnisakt die Wahrnehmung des Erscheinens mehrerer Objekte (zugleich) oder ihrer Wirkungen begleitet, dann erzeugt sie den Begriff der Gleichzeitigkeit. Wenn ferner die Zeit die Wahrnehmung einer größeren oder geringeren Menge von Momenten des Seins vermittelt, die zwischen Erscheinen und Verschwinden irgendeiner Sache eingeschlossen sind, dann ergibt sich der Begriff der Schnelligkeit oder Langsamkeit; auf diese Weise ist dies in jedem einzelnen Falle zu erklären."

„Aber man könnte uns erwidern: Wir sind einverstanden, daß alle diese Vorstellungen (von Aufeinanderfolge oder Gleichzeitigkeit) in Abhängigkeit von besonderen Ursachen entstehen. In diesem Falle ists mit der Zeit zu Ende (d. h. man braucht ihre Existenz nicht anzunehmen). — Nein! Wenn es keine Zeit gäbe, dann könnte keine Erscheinung auftauchen; denn erstens hat das, was ewig exisistiert, wie z. B. der Raum ,keinen Anfang, und das, was überhaupt nicht existiert, wie z. B. Hörner am Menschenkörper, ebensowenig einen, und es hat ihn nur das, was früher nicht existierte, jetzt aber existiert. Wenn es keine Zeit gäbe, so hätte das Wort „früher," welches das jeder Erscheinung vorhergehende Nichtsein bezeichnet, keinen Sinn, und man könnte keinen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein machen, folglich könnte nichts in der Welt erscheinen. Wie kann aber eine Vorstellung eine Bestimmung in Abhängigkeit von der Zeit empfangen, wenn die letztere nicht durch die Sinne wahrgenommen wird? Auf diese Frage anworten einige (die Buddhisten sind gemeint) folgendermaßen: Wenn eine zeitbestimmte Vorstellung erzeugt wird, dann ist die Zeit ihre Ursache in demselben Sinne, in welchem auch die Tätigkeit der Sinnesorgane Vorstellung hervorrufende Ursache ist; sie ist nicht ihre Ursache in dem Sinne, in welchem ein äußeres Objekt, z. B. ein Stock, Ursache des Entstehens der Vorstellung eines Stockes ist. — Das ist Unsinn: Unsere Erkenntnis, deren ganzes Wesen im Schaffen klarer Vorstellungen (von Objekten der Außenwelt) besteht, kann keine anderen Bestimmer haben als die, welche aus der Berührung mit den Objekten der Außenwelt entstehen. Deshalb beantworten wir die oben gestellte Frage anders. Den Unterschied in dem äußeren Anblick eines Alten und eines Jungen bemerkend

schließen wir, daß die Ursache (dieses Unterschiedes) ihr Zusammhang mit der Zeit sein muß und danach erscheint bei uns die Vorstellung von ihnen, die die zeitlichen Bestimmungen enthält."

Der Sinn der hier zitierten Erwiderung gegen die realistische Auffassung der Zeit als eines äußeren Faktors, der in uns bestimmte Vorstellungen hervorruft oder ihnen besondere Bestimmungen gibt, liegt darin, daß die Zeit von der Außenwelt weg ins Innere verlegt und als subjektiver Faktor festgestellt wird, von dem die Einordnung der Vorstellungen in die zeitliche Folge abhängt. Die Zeit ist ebenso Quelle unserer Erkenntnis als unsres Gefühls, sagt der unbekannte Gegner, der nach der Gewohnheit indischer Schriftsteller nicht mit Namen genannt wird. Das bedeutet nichts andres, als daß die Zeit nur Form ist oder eine der Formen, in denen der sinnlichen Seite unserer Erkenntnis die Objekte der Außenwelt erscheinen. Diese Anschauung steht der buddhistischen Leugnung der Zeit sehr nahe. Wie wir unten sehen werden, leugneten die Buddhisten die Existenz einer äußeren, Zeit genannten Substanz. Es gibt keine Zeit (*kālo nāsti*), sagten sie und verstanden darunter sicherlich ihr Nichtsein als besondere Substanz, die von außen auf unser Bewußtsein wirkt. Auf die Vaiśeṣikas indessen wirkte die buddhistische Kritik der realistischen Zeitauffassung umgekehrt. In den Sūtras des Kaṇāda ist noch klar zu sehen, daß ihr Autor Schwierigkeit empfand, gleichsam die Unbeholfenheit in der Zurechnung der Zeit zu derselben Gruppe von Substanzen fühlte, der er auch die andern äußeren Substanzen zuteilt. In der Epoche des Zusammenstoßes mit dem Buddhismus und besonders unter dem Einfluß der Polemik mit ihnen blieben die Vaiśeṣikas, getrieben durch die Reaktion gegen den buddhistischen Idealismus, nicht nur bei der früheren Anschauung, sondern sie wurden noch dreister in ihrem Realismus. Sie behaupten, die Zeit ist eine äußere materielle Substanz (*sthūlakāla*, *kālapiṇḍa*), wir sehen sie zwar nicht mit dem Auge, aber wir können ihre Existenz erschließen auf Grund jener Veränderungen in den Körpern und jener zwischen ihnen bestehenden Wechselwirkung, die durch die Berührung dieser Körper mit der Zeit zustande kommt. Śrīdhara sagt geradezu, daß die Außenwelt die einzige Quelle unserer Erkenntnis ist; deshalb muß sich alles, was in unserer Erkenntnis ist, vorher in der Außenwelt finden lassen; da in den Vorstellungen Zeit ist, so

muß sie auch in der Außenwelt sein. Der ursprüngliche nicht ganz sichere Realismus des Kaṇāda erhält bei Praśastapāda einen bestimmteren Ausdruck.

In den Sūtras des Nyāyasystems wird die Zeit nicht von dem Platze genommen, den sie in dem verwandten Vaiśeṣikasystem einnimmt. Von Substanzen werden nur fünf aufgezählt; sie fallen zusammen mit den fünf ersten Substanzen des Kaṇāda, aber sie haben eine etwas andere Bedeutung als die Elemente der Materie (*bhūta*). Zeit und Raum werden beiläufig erwähnt; sie sind ewige und allumfassende Substanzen, die gleich wie der Äther (*ākāśa*) alles durchdringen. In diesem System werden sogar die Substanzen in ewige und nichtewige, allumfassende und nicht-allumfassende eingeteilt, wobei Zeit und Raum zu den ewigen und allumfassenden gehören[66]). Vātsyāyana fügte zu diesen fragmentarischen Angaben Gotamas nichts hinzu. Der folgende Autor dieser Schule, Uddyotakara, gehört in die Epoche, in welcher die Logik das Schlachtfeld zwischen Naiyāyiks und Buddhisten bildete. In seinem Werke finden wir Polemik gegen die buddhistische Auffassung der Zeit und zusammen damit Beweise für die besondere Zeitanschauung als Argument in der Polemik mit dem Buddhismus. Er kommt zu derselben Definition der Zeit, wie sie Praśastapāda gibt, und entlehnt von ihm Argumente. Da Gotama kein Sūtra über die Zeit hat, so muß Uddyotakara die Polemik mit den Buddhisten über diese Frage auf jene Sūtras gründen, die über den Schluß handeln. Mittels des Schlusses, so lehren die Naiyāyiks, wird die Existenz des Objekts zu allen drei Zeiten erkannt, während Wahrnehmung nur bei einem Objekt in der Gegenwart Erkenntnisquelle sein kann. Zitieren wir diese interessante Polemik[67]):

„Wir behaupten, das Objekt des Schlusses liegt in allen drei Zeiten, da wir ein gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges Objekt erschließen können. Darauf antworten uns (die Buddhisten), die Zeit selbst existiere gar nicht. Wir erwidern: Nein, denn das läßt sich nicht beweisen. Es gibt ja keinen direkten Beweis für die Nichtexistenz der Zeit."

(Buddhist): „Beweist denn nicht die Tatsache, daß wir die Zeit nicht direkt wahrnehmen, ihr Nichtsein?"

(Naiyāyik): „Das ist nicht beweisend, da wir sie manchmal wahrnehmen. Die Nichtwahrnehmung geht ja aus drei verschiedenen

Ursachen hervor[68]); in dem vorliegenden Falle kann man aus der Nichtwahrnehmung der Zeit nur auf die Unzureichendheit der die Wahrnehmung hervorrufenden Faktoren schließen und nicht auf das Fehlen des einen und des andern (der Wahrnehmung und des Objekts). Warum sagst du aber, die Zeit existiere zweifellos nicht?"

(Buddhist): „Diese Nichtwahrnehmung wird hervorgerufen durch das Nichtsein der zugrunde liegenden Objekts-Wahrnehmung, das ist der Sinn unsrer Behauptung (die Zeit existiere nicht)."

(Naiyāyik): „In diesem Falle bringst du keinen Grund, denn er ist in deiner Behauptung enthalten (die Zeit ist nicht, weil sie nicht ist). Der Grund steckt in der Behauptung selbst. (Außerdem, gibt es einmal zeitliche Bestimmungen, so muß auch eine Substanz existieren, die die Bestimmungen trägt) ohne Substanz können ja keine Eigenschaften existieren, da sie sonst kein Substrat hätten (und so keine Eigenschaft wären)."

(Buddhist): „Eine solche Eigenschaft gibt es auch nicht."

(Naiyāyik): „Deine Beweise haben keine Bedeutung, da wir dem Nichtsein keine Beweiskraft zuerkennen (d. h. du berufst dich auf das Nichtsein der Zeit als Beweis, bewiesen werden kann aber nur durch eine Tatsache und nicht durch Nichtsein). Die Existenz der Zeit kann nicht geleugnet werden, da der Wechsel der Vorstellungen eine Ursache haben muß; wer die Zeit leugnet, muß eine Ursache für den Wechsel der Vorstellungen angeben. Ebenso wie Vorstellungen der Farbe und andrer (äußerer Objekte) ihre Ursache haben müssen, können wir uns auch nicht vorstellen, daß Vorstellungen zeitliche Bestimmungen ohne jede Ursache empfangen, da die Bestimmungen das Resultat irgendeiner Ursache sein müssen (und Existenz einer Wirkung ohne Ursache undenkbar ist)."

(Buddhist): „Da die Zeit eine (unteilbare) ist, so ist Mannigfaltigkeit der Zeitvorstellungen unmöglich."

(Naiyāyik): „Du denkst, daß, wenn die Zeit eine ist, der Wechsel der Vorstellungen in der Zeit unmöglich ist, wie eine Ursache nicht unter sich verschiedene Wirkungen erzeugen kann. Doch, es geht! — in Abhängigkeit von den Umständen. Z. B. ein Vater kann auch etwas andres sein: In demselben Menschen, der der eine bleibt, kann man seinen verschiedenen Beziehungen entsprechend Vater, Sohn oder Bruder sehen. Ebenso erzeugt die eine Zeit, je nachdem sie Ursache oder Wirkung ist, die Vorstellungen der Ver-

gangenheit, der Aufeinanderfolge usw. Somit ist die Existenz der Zeit erwiesen."

Die Naiyāyiks behandeln auch die Frage, ob die Bewegung der Himmelskörper an sich ein ausreichender Faktor zur Erklärung der Zeit sei. Wir haben oben schon gesehen, wie die Sāṃkhyas und Vaiśeṣikas diese Frage beantworteten. Die Antwort der Naiyāyiks stimmt mit der der Vaiśeṣikas überein und besteht darin, daß zwischen der Bewegung der Himmelskörper und dem Wechsel der Erscheinungen kein direkter Zusammenhang besteht, während der Wechsel der Erscheinungen aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der materiellen Zeit (*kālapiṇḍa-saṃyoga*) hervorgeht. So betrachten die Naiyāyiks die Zeit ganz so wie die Vaiśeṣikas, und in den späteren Traktaten, in denen die beiden Systeme in eins zusammengeflossen sind, wird mit geringer Abweichung die Definition Kaṇādas und Praśastapādas wiederholt[69]. Eine gewisse Ergänzung ist in dieser Epoche in dem Sinne eingeführt worden, daß die materiellen Substanzen eingeteilt werden in solche, die einen bestimmten Raum einnehmen (*mūrta*), und solche, die keinen bestimmten Raum einnehmen, endlos sind (*vibhu*). Die Zeit gehört zu den letzteren. Die Identifikation der Zeit mit dem Raum, die sich in den Upaniṣads und im Sāṃkhya findet, wurzelt in der Vorstellung der Zeit als materieller Substanz, zwar unsichtbar und keinen bestimmten Raum einnehmend, aber allumfassend und allgegenwärtig. Diese Vorstellung führte zu dem Schlusse, daß Zeit und Raum dasselbe seien. Ein so später Schriftsteller wie Vācaspatimiśra hält es noch für nötig, diese Anschauung zu bekämpfen. Aber die neuesten Naiyāyiks sind zu ihr auf einem Umweg zurückgekehrt, indem sie Zeit und Raum mit Gott (*īśvara*) identifizieren.

Die Auffassung der Zeit als eine außerhalb unsres Bewußtseins liegende und unendliche Substanz führte naturgemäß zu ihrer Identifikation mit Gott, da er auch als unendliche Substanz aufgefaßt wurde. Dieser Vorstellung begegnen wir am Morgen der indischen Philosophie im alten Kālavāda, im Śivaismus, wo *īśvara* als *mahākāla* genommen wird, und bei den zeitgenössischen Naiyāyiks, die größten Teils gleichzeitig auch Śivaiten sind. Wir begegnen ihr auch in der westlichen Philosophie, von den ältesten Zeiten an bis zu Kants Dissertation einschließlich, wo die Zeit als Substanz

identifiziert wird mit *aeternitas Dei phaenomenon* und der Raum definiert wird als *omnipraesentia Dei phaenomenon.*

Der Grundunterschied zwischen allen brahmanischen Systemen einerseits und der buddhistischen Philosophie andrerseits zeigt sich sehr klar in der Beziehung zur Zeit. Für alle brahmanischen Systeme ist die Zeit eine Substanz, für die Buddhisten kann sie schon deshalb keine Substanz sein, weil sie die Existenz von Substanzen überhaupt nicht zugeben. Durch Kritik des Begriffs der wirkenden Substanz kamen sie zu dem Schluß, daß es Substanzen, die dauerndes Sein haben, überhaupt nicht gibt, weder geistige in uns, noch materielle in der Außenwelt. Der Buddhismus hat sich diese Anschauung seit den ersten Tagen seiner Existenz zu eigen gemacht und ist ihr während seiner ganzen Geschichte treu geblieben, ungeachtet der Mannigfaltigkeit von Schulen und Richtungen, die in seinem Schoße Platz fanden. Sehr möglich, daß die Lehre von der Flüchtigkeit alles Seins sogar älter als der Buddhismus ist. In den Upaniṣads und im Epos[70]) finden sich verschiedene Ausdrücke, die darauf hindeuten. Es gibt eine dunkle Nachricht über die Existenz einer ähnlichen Lehre vor Buddha[71]). Im Vaiṣeśikasystem begegnet eine wenn nicht identische so doch sehr ähnliche Lehre. Jedenfalls ist sie, wenn sie sogar vor dem Buddhismus existierte, von letzterem übernommen worden und mit ihm verschmolzen. Buddha sah in der Außenwelt nur einen beständigen Prozeß, die ununterbrochene Seinskette, das endlose Werden und Vergehen der Erscheinungen, von denen keine auch nur für einen Augenblick beharrt. Der Seinsprozeß wird mit dem Verbrennungsprozeß verglichen[72]). Wie das Feuer der Lampe ununterbrochen, wenn auch unmerklich, sich verändert und vergeht, und es in keinem Augenblick daselbe Feuer ist, das es im vorhergehenden Augenblick war, ebenso ist auch das Sein in der äußeren wie in der inneren Welt ein ununterbrochener Prozeß, eine Erscheinungsweise, unter der sich keine beständig existierende Substanz verbirgt. Keine geistige Substanz hinter dem ununterbrochenen Strom der Bewußtseinsprodukte, keine materielle hinter den Erscheinungen der Außenwelt. Aus dieser Anschauung entspringt auch die entsprechende Auffassung der Zeit als eines dauernden Vernichtungsprozesses.

So hat zweifellos die Lehre der buddhistischen Philosophie, von der Unmöglichkeit und Widersprechendheit der Zulassung der Existenz

dauernder und wirkender Substanzen ihren Ursprung in der Predigt des Buddha selbst. Seine Lehre, daß im Sein nichts Substanzielles ist, wird von allen seinen Anhängern ohne Unterschied der Richtung angenommen. Aber Buddha hat sich nicht deutlich über das Problem ausgesprochen ob der ununterbrochene Strom der vergehenden Erscheinungen nur ein innerer Erkenntnisprozeß ist oder ob auch die Außenwelt nichts andres ist als das ununterbrochene, ursachlose Werden und Vergehen der Erscheinungen, und deshalb ist diese Frage Anlaß geworden zum Schisma in der Gemeinde der buddhistischen Mönche in der ersten Periode nach ihrem Entstehen. Unter den Buddhisten entstand die Sekte der Sarvāstivādins d. h. der entschiedenen Realisten, die behaupteten, alles existiere in der Außenwelt. Gerade die Tatsache des Entstehens dieser Sekte und der Name, den sie sich selbst gab oder von den Gegnern empfing, beweist, daß zu gleicher Zeit auch eine andre entgegengesetzte idealistische Auffassung der Predigt Buddhas bestand. Leider hahen wir darüber kein Zeugnis, und literarische Bearbeitung empfing der buddhistische Idealismus, wie wir sehen, erst sehr spät. Die Sarvāstivādins behaupteten, daß den Objekten in der Außenwelt dauerndes Sein nur zugeschrieben wird, in Wirklichkeit gibt es kein dauerndes Sein, sondern in jedem einzelnen Moment erscheint und vergeht ein neues Objekt, das mit dem vorangehenden nichts gemeinsam hat, das ohne Rest vergangen ist (*niranvayanirodha*).

Man unterscheidet zwei Arten der Zerstörung von Objekten: die, die erkannt wird, und die, die nicht erkannt wird. Unter der ersten versteht man z. B. die Zerstörung eines Kruges durch einen Hammerschlag. Unter der zweiten die unbemerkliche allmähliche Verbrauchung des Kruges bis zu seiner gänzlichen Untauglichkeit. Diese Verbrauchung vollzieht sich in jedem Moment, hält niemals an. „Unter der nicht erkannten Zerstörung des Kruges versteht man" sagt ein Philosoph[73]) „die dauernde, unsern Sinnen unzugängliche, für gewöhnliche Menschen unfaßbare Vernichtung seiner, deren Prozeß durch logische Argumente erwiesen wird." So ist das, was wir die Existenz der Dinge nennen, in Wirklichkeit eine Reihe verschiedener Momente, in deren jedem wir eine vollständig andre Sache haben, die sich von der Sache im vorangehenden und im folgenden Moment unterscheidet. Vācaspatimiśra sagt: „Moment ist

die Existenz während eines Zeitteils, der keine Teile hat."[74]). Moment ist also das Zeitatom. Ebenso wie die Existenz nicht-ausgedehnter Atome als Grundlage der ausgedehnten Materie angenommen wurde, so wurde die dauernde Zeit vorgestellt als bestehend aus nicht-dauernden Momenten. Aber der Moment ist nicht nur ein Zeitteil sondern auch gerade ein Sein oder Objekt, das während dieses Moments und nur während dieses einen Moments existiert, während die Sache zwar unmerklich für uns aber beständig wechselt, so daß wir in jedem Moment eine andre Sache haben. „Bei den Buddhisten" sagt derselbe oben zitierte Autor Brahmavidyābharaṇa „wird mit dem Worte Moment eine Sache wie z. B. ein Krug bezeichnet, und außer ihr existiert keine Zeit, die sie mit dem Wort Moment bezeichnen würden." Folglich stellt sich dem buddhistischen Philosophen realistischer Richtung die Welt ähnlich dar wie ein kinematographisches Bild. So gelangten die Buddhisten nicht nur zur Leugnung der Zeit als einer dauernden Substanz, sondern auch die Momente, deren Existenz sie anerkennen, waren eigentlich nicht Zeitteile sondern Augenblicksobjekte. Etwas an diese Anschauung Erinnerndes findet sich auch im Vaiśeṣikasystem. Bei der Analyse der Frage der Veränderung der Dinge unter dem Einfluß des Feuers, z. B. wenn ein schwarzer, nicht gebrannter, irdener Topf unter dem Einfluß des Feuers rot wird, legten sich die Vaiśeṣikas die Frage vor: „Ist der Topf, der unter dem Einfluß des Feuers seine Farbe gewechselt hat, derselbe, der früher schwarz war, oder ein ganz andrer neuer Topf? Und sie antworteten: Es ist ein neuer Topf, der außer den Atomen mit dem alten nichts gemeinsam hat. Die Atome fallen auseinander und vereinigen sich aufs neue. Wenn der Topf gebrannt wird, zerfällt der alte Topf, das Feuer schafft die rote Farbe in den Atomen, und dann vereinigen sich durch das Feuer die Atome zu dem neuen roten Topfe. Da das Feuer nach Ansicht der Vaiśeṣikas nicht in die Wände des Topfes eindringen kann, kann sein Gebranntwerden nur auf diese Weise erklärt werden. Der Prozeß vollzieht sich nur so schnell, daß er nicht bemerkt werden kann. Ebenso besteht beim Wachsen der Früchte, beim natürlichen Wachstum lebender Körper die Änderung des Umfangs in der Veränderung der Materie, die alte Materie schwindet beständig und die neue wird beständig. Die buddhistische Anschauung ist dieser sehr ähn-

lich, da wir in jedem Augenblick des Seins einer gegebenen Sache eine gesonderte, ganz neue Sache haben; die frühere Sache ist ohne jede Spur verschwunden. Śaṃkara[75]) nennt die Vaiśeṣikas halbe Nihilisten, *ardhavaināśika*, Prediger der stückweisen Zerstörung, da die Atome nach ihrer Ansicht nicht vergehen und augenblicks sich von neuem sammeln. Die Buddhisten aber nennt er vollkommene Nihilisten, Prediger der vollen Zerstörung, *pūrṇavaināśika*, weil bei ihnen von dem Augenblickswesen nach seiner Zerstörung nicht einmal die Atome übrig bleiben. Da in jedem dauernden Sein der vorhergehende Moment Ursache des folgenden ist, so ist offenbar die Leugnung der inneren Verbindung zwischen den einzelnen Momenten dem Wesen nach gleichbedeutend mit der Leugnung der inneren Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Śaṃkara sagt bei diesem Anlaß: „Die, welche sagen, die Sache existiere nur einen Augenblick, behaupten, daß die Sache, die im ersten Moment existierte, wenn sie in den zweiten Seins-Moment kommt, zu existieren aufhört. In diesem Falle ist zwischen den beiden Sachen kein Kausalnexus, da das vorangehende Augenblickssein der Sache in nichts übergeht und nicht mehr Ursache des folgenden Augenblicks sein kann . . . Wenn man annimmt, daß allein die Tatsache der Existenz des vorangehenden Moments schon Ursache ist mit Beziehung auf den folgenden, so ist diese Annahme unnütz, denn wir können uns das Entstehen des Resultats, das mit der Ursache nicht gleichartig wäre, nicht vorstellen. Und (vom buddhistischen Standpunkt) kann nicht zugegeben werden, daß die Ursache in ihrem eignen Wesen im Resultat fortlebt, denn das hieße, das dauernde Sein der Ursache zugeben, und würde zur Aufgabe der Theorie von der Momentanheit alles Seins führen."

Eine systematische Darstellung dieser Theorie von der Momentanheit des Seins in der buddhistischen Literatur im Sanskrit ist nicht auf uns gekommen. Überall wird sie als allgemein bekannt vorausgesetzt. Dafür setzen die brahmanischen Autoren sie eingehend auseinander und widerlegen sie als die Grundthese buddhistischer Philosophie. Es ist schwer zu bestimmen, wann sie systematische Form empfing. Jedenfalls war es vor Dignāga und Dharmakīrti, denn ihre Werke setzten diese Theorie nicht auseinander sondern nehmen sie als bekannt an. Anspielung auf sie gibt es schon in den Nyāyasūtras. Zur Zeit Nāgārjuna's war sie

offenbar nicht systematisiert und logisch erwiesen, sonst wäre es schwer zu verstehen, warum er ihr nicht ein Kapitel in seinen Kārikās gewidmet hat. Wenn die „Momente“ zu jener Zeit schon dieselbe Bedeutung wie später gehabt hätten, dann hätte sich Nāgārjuna zweifellos zu den Momenten ebenso ablehnend verhalten wie zur Zeit überhaupt. Das muß man nach dem ganzen Verlauf seiner Überlegungen annehmen. Indessen erwähnt er *kṣaṇa* nicht und weist nur auf die unversöhnlichen Widersprüche hin, die in unsrer Auffassung der drei Zeiten liegen. In den Kārikās des Nāgārjuna besitzen wir die buddhistische Lehre von der Zeit, rein negativer Qualität, in der Form, die der systematisierten Lehre von den Momenten voranging. Nāgārjuna sagt:[76])

„Man sagt: In jedem Sein ist tatsächlich dauerndes Sein (Substanzialität), da letzteres die Ursache dafür ist, daß wir (mit Bezug auf jedes Sein) von drei Zeiten (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) sprechen. Der Meister Buddha lehrt, daß es in dieser Welt drei Zeiten gibt: Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, und daß diese drei Zeiten als Substrat ein Sein haben. So ist das erschienene und verschwundene Sein das dauernde Sein, das Vergangenheit heißt. Das erschienene und nicht verschwundene Sein das dauernde Sein, das Gegenwart heißt. Das Sein, welches noch nicht entstanden ist, heißt Zukunft. So lehrte Er über die drei Zeiten, die als ihre Ursache die wirkliche Existenz (Substanzialität) eines Seins haben, und diese drei Zeiten existieren. Deshalb existiere auch das von ihnen abhängige dauernde Sein der Objekte. Darauf erwidern wir: Ein dauerndes Sein, das die Ursache dafür ist, daß wir von drei Zeiten reden, könnte existieren, wenn die drei Zeiten, wie ihr annehmt, existierten, sie existieren aber nicht. Und daß sie nicht existieren, darüber spricht Nagārjuna in dem folgenden Kārikās:

1. „Wenn Gegenwart und Zukunft nur inbezug auf Vergangenheit existieren, dann müssen sie auch schon im Vergangnen existieren ..... Wenn etwas in etwas überhaupt nicht existiert, dann hängt es nicht davon ab, wie z. B. die unfruchtbare Frau von ihrem Sohn.“

2. „Wenn aber Gegenwart und Zukunft nicht auch im Vergangenen existieren, wie können sie dann nur inbezug auf das Vergangene existieren!“

3. „Da die Existenz der Gegenwart und der Zukunft nicht bewiesen werden kann ohne Hinblick auf das Vergangne, so folgt daraus, daß es weder gegenwärtige noch zukünftige Zeit gibt."

4. „Ebenso existieren auch vergangene und zukünftige Zeiten an sich nicht, da sie nur im Hinblick auf die Gegenwart existieren; ebenso wenig existieren Vergangenheit und Gegenwart an sich, da sie nur im Hinblick auf die Zukunft existieren. Ebenso sind auch jene Objekte aufzufassen, die als oberes, mittleres und unteres oder als Einheit und Vielheit charakterisiert werden.

„Man kann aber erwidern:[77]) die Zeit existiert bestimmt, da sie gemessen wird. Wenn etwas hier nicht existiert, dann hat es kein Ausmaß wie z. B. die Hörner auf dem Kopfe des Hasen. Die Zeit aber wird gemessen, da sie eingeteilt wird in Augenblicke, Minuten, Stunden, Tage, Nächte, 24 Stunden, Halbmonate, Monate, Jahre usw. Deshalb, da sie Ausmaß hat, existiert die Zeit zweifellos. Darauf antworten wir: Wenn irgendeine Zeit existierte, dann könnte sie Ausmaß haben, aber es gibt sie nicht, denn":

5. „Unbewegliche Zeit, die von den Sinnen wahrgenommen werden könnte, gibt es nicht, und bewegliche Zeit wird nicht wahrgenommen; natürlich kann man von der Zeit sprechen, die nicht wahrgenommen wird."

„Wenn[78]) es in dieser Welt etwas gäbe, was wir Zeit nennten, indem es sich unterschiede von den Augenblicken und den andern Maßen, dann würde man es wahrnehmen können, da es durch Augenblicke usw. gemessen würde. Aber es gibt kein festes, selbständiges Objekt, das wir Zeit nennten und mittels Augenblicken und ähnlichen Vermessungen wahrnähmen."

„Aber, vielleicht sagt man, es gibt eine ewige Zeit, deren Wesen in Unbeweglichkeit besteht, sie erscheint nur in Augenblicken und in Maßen. Man sagt doch: die Zeit bringt alles Seiende zur Reife, die Zeit vernichtet die Menschen, die Zeit wacht, wenn alle schlafen, der Herrschaft der Zeit entzieht sich nichts. Diese so beschriebene Zeit hat doch wirkliches Sein! Wir antworten: Auch diese unbewegliche Zeit, die uns in den Momenten und andern Einteilungen erscheint, nehmen wir nicht wahr, und wenn man uns fragt, warum die unbewegliche Zeit nicht existiert, so antworten wir: Weil wir alle ihre einzelnen Momente nicht wahrnehmen ...."

„Man sagt auch: Wir wollen zugeben, daß es keine ewige Zeit gibt, die an sich existierte, unabhängig von den gesehenen und den andern Objekten, es kann aber doch behauptet werden, daß wir durch die Wörter Bewegung usw. die Zeit bezeichnen, als deren Substrat die sichtbaren und die andern Objekte zusammen mit ihren Eigenschaften erscheinen."

„Darauf entgegnet (Nāgārjuna):"

6. „Wenn die Zeit nur mit Bezug auf die Objekte existiert, woher soll dann die Zeit kommen außer von den Objekten! Wir leugnen das Sein der Objekte, desto mehr die Existenz der Zeit."

In den Schlußworten ist der Grundstandpunkt der Mādhyamikas klar ausgedrückt. Sie behaupten, daß alle unsere Erkenntnis überhaupt relativ ist, weil wir ein Sein überhaupt nicht erkennen können. Ihr Grundunterschied von den Yogācāras besteht darin, daß die letzteren nur die Erkenntnis der Außenwelt als relativ und unglaubwürdig anzuerkennen bereit waren und absurd fanden, die Glaubwürdigkeit der Tatsachen des inneren psychischen Lebens zu leugnen. Daher hat die angeführte Darlegung Nāgārjunas über die Zeit bei ihm nicht die Bedeutung, die sie in einem andern System haben könnte. Wie bei der Zeit leugnet er überhaupt mit denselben Methoden die Erkennbarkeit irgendeines Seins. Der Begriff des Moments (*kṣaṇa*) als eines realen Substrats der wandelbaren Erscheinungen, sei es in der Außenwelt oder im Innern, an dessen Realität, wenn sie auch nicht in der Vorstellung erkannt wird, die Buddhisten aller Richtungen glaubten, — auch dieser Begriff wurde wie wir unten sehen werden, von den Mādhyamikas zerstört.

Der systematische Beweis der Momenttheorie ist am vollständigsten bei Mādhava auseinandergesetzt.[79]) Andere Quellen, brahmanische wie buddhistische, bestätigen voll die Glaubwürdigkeit und Objektivität seiner Darlegung. Wir wollen sie in Übersetzung vorführen:

„Die Flüchtigkeit der augenblicklichen Eindrücke z. B. der blauen Farbe u. a. kann geschlossen werden aus dem Begriff ihrer Existenz. Alles, was existiert, ist flüchtig wie die Wolke, die Objekte existieren (folglich sind sie flüchtig). Dieser Schluß kann nicht als falsch angesehen werden, da die Wahrnehmung uns beweist, daß augenblickliche Objekte wie blaue Farbe usw. Existenz haben, deren Wesen darin besteht, daß sie wirkenden Substanzen angehören.

Außerdem wird dies dadurch bewiesen, daß nicht - augenblickliche Objekte nicht existieren können, da der Begriff ihrer Wirksamkeit (Aktivität) den Begriffen der Aufeinanderfolge oder der Gleichzeitigkeit unterworfen ist. Wenn wir beweisen, daß es in der Wirkung des dauernden Seins (der Substanz) weder Gleichzeitigkeit noch Aufeinanderfolge gibt, dann beweisen wir nach dem Grundsatz, alles dem Urbegriffe Widersprechende widerspricht auch dem Gefolgerten, gleichzeitig, daß auch dauerndes Sein nicht existieren kann. Jede Wirkung muß entweder auf die Ursache folgen oder mit ihr gleichzeitig sein; andres ist nicht möglich. Wenn bewiesen ist, daß weder Aufeinanderfolge noch Gleichzeitigkeit der Wirkung dem dauernden Sein zukommt, dann ist bewiesen, daß es überhaupt nicht wirken und folglich auch nicht existieren kann. Wenn man nun fragt, warum nicht - augenblickliches Sein keine Wirkung haben kann, antworten wir, daß das infolge folgenden Dilemmas unzulässig ist: Wenn das dauernde Sein in der Gegenwart wirkt, behält es dann die Fähigkeit zu Wirkungen in Vergangenheit und Zukunft oder nicht? Im ersten Falle (wenn man zugibt, daß das dauernde Sein immer die Fähigkeit zu seinen Wirkungen behält) folgt daraus, daß es ihrer nicht beraubt sein kann, da wenn etwas zu etwas fähig ist, es nicht (von dieser Fähigkeit) gesondert sein kann. Dies ergibt sich aus dem folgenden Schlusse: Wenn etwas einmal zu etwas fähig ist, dann vollbringt es dies auch, wie z. B. die Gesamtheit der Ursachen irgendeiner Erscheinung unveränderlich das entsprechende Resultat schafft. Das gegebene dauernde Sein hat diese Fähigkeit (zur Vollbringung vergangener und künftiger Wirkungen; deshalb muß es sie vollbringen). Im zweiten Falle (wenn das dauernde Sein der Fähigkeit zu seinen vergangenen und künftigen Wirkungen ermangelt), dann vollbringt es sie nie, da jede Wirkung untrennbar mit der Fähigkeit zu ihr verbunden ist. Das aber ergibt sich aus dem umgekehrten Schluß: Was zu bestimmter Zeit etwas nicht vollbringt, hat nicht die Fähigkeit zu seiner Vollbringung, wie z. B. ein Stück Stein nicht eine Pflanze zu schaffen fähig ist. Das gegebene (dauernde Sein) vollbringt zur Zeit der Vollbringung seiner Wirkung in der Gegenwart nicht seine vergangenen und künftigen Wirkungen. (Folglich hat es auch nicht die Fähigkeit zu ihrer Vollbringung.) Aber man kann sagen: das dauernde Sein vollbringt seine vergangenen und künftigen Wirkungen

hintereinander dank der aufeinanderfolgenden Mitwirkung der begleitenden Ursachen. Wenn man eine solche Frage stellt, stellen wir die Gegenfrage: helfen die begleitenden Ursachen wirklich dem dauernden Sein? Wenn sie nicht helfen, dann haben sie keine Bedeutung, da nichts hervorbringende Ursachen keine Bedeutung haben können. Wenn sie ihm aber wirklich helfen, dann muß man fragen: Unterscheiden sich diese Gehilfen von dem Sein selbst (dem sie helfen) oder nicht? Wenn sie sich unterscheiden, dann werden sie, die dabei auftretenden Ursachen, die gegenwärtigen Ursachen sein, da ja das Resultat mit der Wirklichkeit der ergänzenden dabei auftretenden Ursache vorwärts und rückwärts untrennbar verbunden ist . . . . Wenn man uns aber darauf erwidert, daß jedes Sein seine Wirkung nur in Vereinigung mit den begleitenden Ursachen vollbringt und daß darin gerade sein Wesen liegt, so antworten wir: Wirklich?! Laß es sich doch nicht von seinen Trabanten trennen und wenn sie weglaufen wollen, dann laß es ihnen doch einen Strick um den Hals legen und sie zwingen, die Wirkung zu erfüllen, die sie erfüllen sollen. Von seinem eigenen Wesen kann ja niemand weglaufen. Außerdem wird der folgende Einwand gemacht: Dank den begleitenden Ursachen (bei der dauernden Substanz, wie angenommen wird) entsteht eine gewisse Zugabe zu ihr (die zwischen Ursache und Wirkung vermittelt). Wir fragen: Erzeugt diese Zugabe ihrerseits eine neue Zugabe oder nicht? In beiden Fällen wird der Gegner wie von einem niedergehenden Steinregen, von den schon früher namhaft gemachten Erwiderungen getroffen. Wenn man einräumt, daß jede Zugabe eine andere Zugabe schafft, dann entsteht eine Schwierigkeit, die in der Vereinigung einiger regressus in infinitum auf einmal besteht. Da die Schaffung einer neuen Zugabe von anderen Begleitursachen abhängen wird, so muß man also einen Wechsel (dieser Ursachen) zugeben — dies ist der *erste regressus*. (d. h. für die Schaffung einer neuen Zugabe sind neue Begleitfaktoren nötig u. s. f. ins Unendliche). Der Same z. B. schafft nur dann seine Wirkung (die Pflanze), wenn er unter dem Einfluß von Wasser, Luft und einer Masse anderer Hilfsfaktoren eine Zugabe empfängt. Wenn das nicht so wäre, dann würde die Zugabe auch beim Fehlen (der gen. Hilfsfaktoren) entstehen. Der die Zugabe empfangende Samen empfängt sie nur dann, wenn die Begleitursachen wirken. Im entgegengesetzten Falle wurde man zu dem Schluß kommen

müssen, daß diese Begleitursachen immer wirken und daher die Pflanze (von dem Samen) ununterbrochen geschaffen werden müsse. Da somit die Begleitursachen nicht an sich existieren, sondern nur in Hinsicht auf die erzeugt werdende Zugabe, so muß der Samen (damit seine Wirkung möglich sei) noch eine zweite Zugabe empfangen. Ebenso wie vorher der Same gleich dem dauernden Sein nicht imstande war, seine eigne Wirkung zu schaffen, ebenso ergibt sich auch bei der Hilfe der begleitenden Ursachen, wenn der Same seine eigne Wirkung nur unter ihrem Einfluß schaffen kann, eine unendliche Reihe von Zugaben, die durch sie in dem Samen geschaffen sein müssen, und so ist der erste regressus erwiesen. Schafft ferner die Hülfe der Begleitfaktoren, die für die Schaffung der Wirkung notwendig ist, diese Wirkung selbständig oder nur in Abhängigkeit vom Samen? Im ersten Falle wird der Same überhaupt nicht Ursache sein (und folglich muß die Pflanze ohne Samen aus den einzelnen Hilfsfaktoren Regen, Luft usw. entstehen). Im zweiten Falle kann die Zugabe nur dann empfangen werden, wenn der Same das fördert, wovon er abhängt, und ein andrer Same wieder diesen Samen u. s. f. Auf diese Weise ergibt sich eine unendliche Reihe von einander abhängiger und auch durch Samen geschaffen werdender Zugaben, und dies ist der zweite regressus. Ebenso müssen auch die Gehilfen, von denen die Wirkung des Samens als ihres Substrats abhängt, ihrerseits von andern Gehilfen abhängen und so ergibt sich eine neue unendliche Reihe von Zugaben, die von andern Zugaben abhängen und im Samen unter dem Einfluß der neuen Gehilfen geschaffen werden müssen, und das ist der dritte regressus, der nicht geringe Schwierigkeit bietet.[80]) Wenn man aber zugibt, daß die Zugabe, die von den Begleitfaktoren geschaffen wird, sich nicht von dem dauernden Sein unterscheidet, so folgt daraus, daß das frühere Sein, das die Zugabe nicht hat, verschwunden und ein neues erschienen ist, das die Zugabe hat. Wir meinen nichts andres, wenn wir von wirkenden Substanzen sprechen — das ist es eben, was wir beweisen wollten: der Baum unsrer Wünsche hat Frucht getragen (d. h. da der Begriff der dauernden wirkenden Substanz selbst widersprechend ist, so hat jedes Seinsmoment keine Verbindung mit dem vorhergehenden, in jedem Moment ist ein besonderes Sein und folglich gibt es kein dauerndes Sein und ebensowenig eine dauernde Zeit)."

„So ist die Wirkung des dauernden Seins unbeweisbar (vom Standpunkt der Aufeinanderfolge der Schaffung der Wirkung). Sie ist ebenfalls unbeweisbar, wenn man ihre Gleichzeitigkeit annimmt, da hier folgendes Dilemma vorliegt. Besteht das Sein, das alle seine Wirkungen auf einmal zu schaffen fähig ist, in der daraufSolgenden Zeit weiter oder nicht? Im ersten Falle muß die Schaffung der Wirkung, die jetzt entsteht, sich auch in der Folgezeit fortsetzen. Im zweiten Falle dürfte die Hoffnung auf Wirkung des dauernden Seins dem Wunsche gleichen, aus dem von Mäusen gefressenen Samen eine Pflanze zu ziehen. Alles, was verschiedenen Zuständen unterworfen ist, ist in sich verschieden wie Wärme und Kälte, jedes dauernde Sein aber ist verschiedenen Zuständen unterworfen (und darum gibt es kein dauerndes Sein, sondern ein in sich verschiedenes). So wird die untrennbare Verbindung (des Seins und des Nichtdauerns) in jedem Objekt erwiesen, z. B. in der Wolke usw. Und man darf nicht glauben, daß der angeführte Grund falsch ist, da, wenn zugegeben wird, daß das dauernde Sein hinsichtlich der Zeit bald fähig bald unfähig zur Schaffung der Wirkung ist, die Falschheit dieser Anschauung durch einen andern entgegengesetzten Schluß, der aus ihr hervorgeht, festgestellt wird. Diese Schlüsse, die die Unfähigkeit (des dauernden Seins zur Schaffung der Wirkung) beweisen, waren schon angeführt. Die diese Fähigkeit beweisenden Schlüsse sind die folgenden: Das, was zu bestimmter Zeit zur Schaffung seiner Wirkung unfähig ist, schafft sie nicht, wie z. B. das Stück Stein keine Pflanze hervorbringt (da es dazu nicht fähig ist), aber das gegebene dauernde Sein ist, zur Zeit der Schaffung seiner Wirkung in der Gegenwart, unfähig zur Schaffung seiner vergangenen und künftigen Wirkungen. Dies ist ein Schluß. Alles, was zu bestimmter Zeit eine bestimmte Wirkung schafft, ist dazu fähig, wie z. B. die Gesamtheit der Ursachen einer Erscheinung zur Hervorbringung ihrer Wirkung fähig ist. Das gegebene Sein aber vollbringt in Vergangenheit und Zukunft seine vergangenen und künftigen Wirkungen (deshalb ist es dazu fähig) — das ist der entgegengesetzte Schluß. (Somit ist das dauernde Sein zu ein- und derselben Zeit fähig und unfähig zur Schaffung seiner vergangenen und zukünftigen Wirkungen, folglich gibt es kein dauerndes Sein und in jedem Moment liegt ein besondres Sein vor.)“

„Und so ist festgestellt, daß das Sein nur den einzelnen Momenten angehört, da es nicht einer dauernden Substanz angehören kann, weder wenn es seine Wirkungen nacheinander noch wenn es sie auf einmal schafft. Die untrennbare Verbindung des Seins und der Momentanheit (Nichtdauer) wird festgestellt von der negativen Seite (alles, was nicht Moment ist, existiert überhaupt nicht) als die Tatsache, daß es kein dauerndes Sein gibt, und von der positiven Seite (alles, was existiert, ist Moment) durch die beiden Antinomieen, die aus der Annahme der Existenz des dauernden Seins hervorgehen.“

Ferner wendet sich der Buddhist, in der Darstellung Mādhavas, gegen die Vaiśeṣikas und Naiyāyiks, die das dauernde Sein als das als Beherrschende der Seinskategorie für die höchste aller Kategorien, der alles Seiende unterworfen ist, erklärten. Nach dieser Theorie haben die Objekte ihr Sein nur deshalb, weil ihnen dieser höchste, als etwas Reales aufgefaßte Seinsbegriff inhäriert. Darauf antworten die Buddhisten, daß gerade dieser allgemeine Seinsbegriff nicht existiert, da er nur kraft eines ihm inhärierenden andern Seins usw. existieren kann — kurz es ergibt sich eine unendliche Reihe des Seins, wo ein Sein vom andern abhängt.

In dieser Darstellung, soweit sie sich bemüht jene logischen Unstimmigkeiten aufzuzeigen, die aus der Anschauung von den Objekten als dauerndem Sein und wirkender Substanz entspringen, ist es nicht schwer, den Sinn zu erkennen; er ist bekannt aus der Geschichte der westlichen Philosophie, wenn er auch hier in ein spezifisch indisches Gewand gekleidet ist. Die Originalität des indischen Denkens drückt sich hier darin aus, daß es nicht vor noch größerer oder äußersten Falls dieser Unstimmigkeit Halt macht, indem es anerkennt, daß jedes Sein in Wirklichkeit nur einen Moment existiert und wir im folgenden Moment schon ein ganz andres Sein haben. Wie wir schon sahen, finden sich Spuren dieser Anschauung in den Worten des Buddha selbst, wenn man ihm die Bemerkung zuschreibt, daß das Feuer der Lampe in jedem Augenblick ein besonderes selbständiges Feuer ist, da die Verbrennung des vorangehenden Moments vollendet und vergangen ist, wenn sich die Verbrennung des folgenden Moments vollzieht. Die Gegner der Buddhisten, im gegebenen Falle alle brahmanischen Schulen ohne Ausnahme, greifen diese Theorie an und widerlegen

sie. Aber auch unter den Buddhisten selbst stimmten bei weitem nicht alle ihrer positiven Seite zu, d. h. der Lehre, daß das Objekt wirklich nur während eines Moments existiert, das keine reale Verbindung mit den folgenden Momenten hat. So sagt Candrakīrti[81]): „Welcher vernünftig denkende Mensch wird daran glauben, daß das Objekt während nur eines Moments entstehen, existieren und vergehen kann!" Vom Standpunkt der Mādhyamikas existiert der Moment ebenso wenig wie eine dauernde, wirkende Substanz. Wir haben keine direkten Spuren davon, welches der Standpunkt der Yogācāras zu dieser Frage ist. Da diese Schule die Existenz der Objekte der Außenwelt leugnete und behauptete, allein Vorstellungen existieren, so konnte offenbar das augenblickliche Sein nur den Vorstellungen angehören. Und tatsächlich sagt Śaṃkara[82]) bei der Widerlegung der Lehre dieser Schule, daß sie sich das Bewußtsein in der Art eines anfanglosen und ununterbrochenen Bewußtseinstromes vorstellt, in dem Gegenwart und Zukunft mit der Vergangenheit verbunden sind. In dem Logiklehrbuch des Dharmakīrti und Dharmottara ist die Momenttheorie nicht im einzeln auseinandergesetzt, aber es wird oft auf sie angespielt, sie wird als bekannt vorausgesetzt. Welche Bedeutung sie in der Erkentnistheorie dieser Philosophen besitzt, wird bei der Darstellung ihrer Lehre vom Denken an seiner Stelle erklärt werden.

In fast allen Fällen brahmanischen jinistischen philosophischen Traktaten von Vātsyāyanas Zeit an bis hinab zu Udayanācārya ist vor Widerlegung der budhistischen Lehre von den Momenten ein großer Raum gewidmet.[83]) In der vereinigten Schule des Nyāya-Vaiśeṣika und bei den späteren Autoren aber hat diese Lehre nur die Bedeutung einer entfernten Reminiszenz, ihrer Widerlegung werden einige traditionelle Worte gewidmet.[64])Der Begriff selbst aber des Moments als eines Zeitatoms, als einer so kurzen Zeit, daß seine Wahrnehmung außerhalb der Grenzen unsrer Erkenntnisfähigkeit liegt, dieser Begriff lebt offenbar im vereinigten Nyāya-Vaiśeṣika und in der späteren scholastischen Logik bis auf den heutigen Tag fort. Die Polemik benutzt ihn zur Erklärung der gegenseitigen Abhängigkeit von Substanz und Akzidenz. Gemäß der in dieser Schule vertretenen Ansicht ist Substanz die inhärierende Ursache ihrer Qualitäten (causa materialis — *samavāyikāraṇam*). Die Ursache aber geht immer ihrer Wirkung voran. Folglich muß die Substauz der Erscheinung

ihrer Akzidenzen zeitlich vorangehen. Es muß einen Moment geben, in dem die Substanz ohne ihre Eigenschaften existiert und nach welchem sie erst mit ihnen vereinigt wird. Die Vaiśeṣikas mußten wahrscheinlich unter dem Einfluß der Polemik mit den Buddhisten zu dieser Erklärung ihre Zuflucht nehmen. Wie wir schon sahen, sahen die letzteren (Yogācāras) eines ihrer Hauptargumente gegen die Realität der Objekte der Außenwelt darin, daß die Verbindung der Substanz mit den Akzidenzen, wie sie von uns gedacht wird, nicht unter dem Einfluß der Objekte der Außenwelt geschaffen werden kann. Die Vaiśeṣikas scheuten nicht das Absurde, um nur irgendwie die Realität dieser Beziehung zu erklären. Udayanācārya war wahrscheinlich der Urheber dieser Erklärung. Er sagt[85]) „Wenn eine Substanz erzeugt wird (z. B. Leinwand), hat sie, solange sie erzeugt wird, ihre Eigenschaften noch nicht, z. B. solange ihre Vereinigung mit dem letzten Faden noch nicht das Stück Leinwand geschaffen hat . . . Diese Zeit heißt Moment; anders ausgedrückt, es gibt eine Wirklichkeit aller (die gegebene Erscheinung hervorrufenden) Faktoren, aber die Erscheinung ist noch nicht entstanden, das ist kurz das Wesen des Moments. Keśavamiśra[86]) entwickelt diesen Gedanken noch genauer: „Der Topf ist die inhärierende Ursache der an ihm sich findenden Farbe und der andern Eigenschaften. Man kann aber einwenden: Der Topf wird dann geschaffen, wenn seine Farbe und andere Eigenschaften geschaffen werden. Infolge dieser Gleichzeitigkeit kann zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften keine Kausalverbindung sein, da keine Aufeinanderfolge vorliegt. Folglich können der Topf und die ihm ähnlichen Gegenstände nicht inhärierende Ursache sein für die ihnen gehörende Farbe und andere Eigenschaften; inhärierende Ursache ist die Verschiedenartigkeit der Ursache überhaupt (folglich muß sie der Wirkung vorangehen). Darauf erwidern wir: die Substanz und ihre Eigenschaften erscheinen nicht zu gleicher Zeit, sondern zuerst erscheint zweifellos der Gegenstand ohne seine Eigenschaften und dann erst erscheinen die ihm inhärierenden Eigenschaften. Wenn der Gegenstand und seine Eigenschaften zu gleicher Zeit erscheinen würden, dann wäre zwischen ihnen kein Unterschied, da die Summe aller sie schaffender Faktoren (*sāmagrī*) eine wäre, das Resultat pflegt aber nur dann verschieden zu sein, wenn verschiedene Ursachen es schaffen. (Folglich muß bei der

Schaffung der Eigenschaften ein andrer Faktor, eine andre Zeit beteiligt sein, als die, welche bei der Schaffung der Substanz beteiligt sind). Darum existiert der Topf zweifellos im ersten Moment ohne seine Eigenschaften und geht ihrer Erscheinung voran; auf diese Weise ist er die inhärierende Ursache seiner Eigenschaften."

Ferner werden die Einwendungen erörtert, die darin bestehen, daß auf Grund dieser Theorie der Topf im ersten Moment seiner Existenz erstens unsichtbar sein müsse, da er keine Farbe besitzt, und zweitens gar nicht Substanz sein könne, da Substanz nur heißt, was Eigenschaften besitzt. Diese Einwendungen werden mittels dialektischer Ausflüchte widerlegt. Die Vorstellung von dem, einen einzigen Moment ohne seine Eigenschaften existierenden Gegenstande scheint auf den ersten Blick recht absurd, aber wenn man berücksichtigt. wie lange das indische Denken unter dem Druck der Idee der Einteilung des Seins in gesonderte, untereinander nicht durch Substanzgemeinschaft verbundene Momente gestanden hat, dann wird die Entstehung von Vorstellungen in der Art der momentanen Existenz der Substanz ohne ihre Eigenschaften mehr oder weniger verständlich.

Die historische Übersicht der indischen Anschauungen von der Zeit führt uns zu derselben Bemerkung, die wir in der Einleitung gemacht haben. Im Anfang herrschten auf diesem Gebiete mehr oder weniger grobe metaphysische Konstruktionen, die abwechselten mit der realistischen Auffassung der Zeit als eine der Substanzen. Dann fällt diese Auffassung der Zeit als Substanz allmählich unter den Angriffen der Vaiśeṣikas und Buddhisten, und wird von den letzteren durch den Begriff des „Moments", des Zeitatoms ersetzt. Die Yogācāras übertragen den Strom der Momente aus der Außenwelt ins Innere, er empfängt die Bedeutung einer Form des inneren Sinnes (vgl. unten im Kapitel über das Denken). Aber mit dem Fall des Buddhismus kehrt die Philosophie zurück zu den früheren realistischen Anschauungen von der Zeit als Substanz und verliert sich in nutzlosen scholastischen Ausflüchten, um die aus dieser Auffassung sich ergebenden Schwierigkeiten aufzuklären.

Redaktionelle Mitteilung. Damit bringen wir den Druck der beiden ersten Kapitel zum Abschluß. Das ganze Werk wird im gleichen Verlag in Einzellieferungen erscheinen. Die erste Lieferung, enthaltend den in der Zeitschrift veröffentlichten Teil des Werkes erscheint demnächst.

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

*

12. Nidāna-Saṃyutta

Die Gruppe von den Ursachen
(Fortsetzung.)

*

Sutta 18. Timbaruka

Das Sutta ist nur eine Variante des vorhergehenden mit veränderter Einleitung und etwas abweichend formulierter Fassung der Fragestellung sowie der Paragraphen 10 bis 11 gegenüber 14 bis 15 in Sutta 17. Auch der Schluß ist anders. Es lagen offenbar zwei verschiedene Überlieferungen vor, die bei der Redaktion des Kanons beide aufgenommen wurden.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begab sich der Bettelgänger[1]) Timbaruka dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit dem Erhabenen (die üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bettelgänger Timbaruka zu dem Erhabenen also: „Ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

4. „Oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, von einem

[1]) P. *paribbājaka*. Bezeichnung einer Gruppe von Asketen, die ohne feste Wohnstätte betteInd von Ort zu Ort ziehen. Franke, Dīgha S. 2 usw. übersetzt „Wander-Asket.“

anderen verursacht?" — „Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka," erwiderte der Erhabene.

5. „Ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht?" — „Nicht so sollst du sprechen), Timbaruka," erwiderte der Erhabene.

6. „Oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?" — „Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka," erwiderte der Erhabene.

7. „Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Glück und kein Leiden?" — „Es ist nicht so, Timbaruka, daß es kein Glück und kein Leiden gibt; es gibt wohl Glück und Leiden, Timbaruka."

8. „Kennt also der Herr Gotama Glück und Leiden nicht und sieht es nicht?" — „Es ist nicht so, Timbaruka, daß ich Glück und Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne Glück und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Glück und Leiden wohl, Timbaruka."

9. „Auf die Frage ‚ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, selbstverursacht?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka'. — Auf die Frage ‚oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, von einem anderen verursacht?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka'.[1] — Auf die Frage ‚ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, sowohl selbstverursacht als auch von einem anderen verursacht?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,' — Auf die Frage ‚oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?' antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka.' — Auf die Frage ‚gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Glück und kein Leiden?' antwortest du: ‚es ist nicht so, Timbaruka, daß es kein Glück und kein Leiden gibt; es gibt wohl Glück und Leiden, Timbaruka'. — Auf die Frage ‚kennt also der Herr Gotama Glück und Leiden nicht und sieht es nicht?' antwortest du: ‚es ist nicht so, Timbaruka, daß ich Glück und Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne Glück und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Glück und Leiden

[1] Der zweite Satz fehlt in der Ausgabe, ohne Zweifel nur durch ein Versehen.

wohl, Timbaruka.' — Es soll mir der Herr Gotama Glück und Leiden darlegen, es soll mir der Herr Gotama Glück und Leiden verkündigen."

10. „Behauptet man ‚die nämliche Empfindung ist es, die (wieder) empfindet', so gibt es einen, der im Anbeginn da ist und sein Glück und Leiden ist selbstverursacht: so aber lehre ich nicht.

11. Behauptet man ‚eine andere Empfindung ist es, die (wieder) empfindet' so ist für den, der von Empfindung betroffen ist, Glück und Leiden von einem anderen verursacht: so aber lehre ich nicht.

12. Diese beiden Enden vermeidend, Timbaruka, verkündet in der Mitte derTathāgata die wahre Lehre: „Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= 1. 3). Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande."

13. Auf diese Worte hin sprach der Bettelgänger Timbaruka zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr! wundervoll, Herr! usw. usw. (= 17. 16). Darum nehme ich zu dem Herrn Gotama meine Zuflucht und zu der Lehre und zu der Gemeinde der Bhikkhus. Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 19. Wie sich der Weise vom Toren unterscheidet

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Einem Toren, dem das Hemmnis des Nichtwissens zu eigen, und der mit Durst behaftet war, ist dadurch dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. So (ist) dieser gegenwärtige Körper (entstanden) und ausser ihm (gibt es) Name und Form.[1]) Auf diese Weise (ist da) ein Paar (vorhanden) und infolge des (Vorhandenseins eines) Paares (gibt es) Berührung, (nämlich) die

sechs Sinnesbereiche, durch deren Berührung der Tor Glück und Leiden empfindet, oder durch eines von ihnen.

3. Einem Weisen, dem das Hemmnis des Nichtwissens zu eigen, und der mit Durst behaftet war, ist dadurch dieser gegengegenwärtige Körper zu teil geworden. So (ist) dieser gegenwärtige Körper (entstanden) und ausser ihm (gibt es) Name und Form. Auf diese Weise (ist da) ein Paar (vorhanden) und infolge des (Vorhandenseins eines) Paares (gibt es) Berührung, (nämlich) die sechs Sinnesbereiche, durch deren Berührung der Weise Glück und Leiden empfindet, oder durch eines von ihnen.

4. Was gibt es da für eine Besonderheit, was für einen Unterschied, was für eine Verschiedenheit des Weisen vom Toren?“

5. „Im Erhabenen, Herr, wurzeln unsere Lehrmeinungen, vom Erhabenen werden sie geleitet, auf den Erhabenen stützen sie sich. Wohlan denn! dem Erhabenen wolle der Sinn des Gesagten aufleuchten;[2]) vom Erhabenen ihn hörend werden die Bhikkhus ihn erfassen.“

6. „So höret denn zu, ihr Bhikkhus, merket wohl auf, ich will es euch verkünden.“ „Wohl, Herr!“ erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

7. Der Erhabene sprach also: „Durch das Nichtwissen, ihr Bhikkhus, durch das er gehemmt war, durch den Durst, mit dem er behaftet war, ist dem Toren dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. Aber eben dieses Nichtwissen ist von dem Toren nicht aufgegeben und der Durst nicht unterdrückt. Aus welchem Grunde? Nicht hat, ihr Bhikkhus, der Tor einen heiligen Wandel geführt, das Leiden vollkommen zu vernichten. Darum geht der Tor nach dem Zerfall seines Körpers (wieder) in einen Körper ein. Und da er (wieder) in einen Körper eingeht, wird er nicht erlöst von Geburt, von Alter und Tod, von den Anfällen von Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung: er wird nicht erlöst vom Leiden, sage ich.

---

[1]) Die Worte *ayañ c'eva kāyo* und *bahiddhā ca nāmarūpaṃ* erklärt der Komm. (Siam. Ausg. 49[14]) mit „dieser ihm selbst zugehörige mit Bewußtsein ausgestattete Körper“ und „und außerhalb der mit Bewußtsein ausgestattete Körper von anderen.“

[2]) Vgl. unten die Anm. zu 26. 25.

8. Durch das Nichtwissen, ihr Bhikkhus, durch das er gehemmt war, durch den Durst, mit dem er behaftet war, ist dem Weisen dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. Aber eben dieses Nichtwissen ist von dem Weisen aufgegeben und der Durst unterdrückt. Aus welchem Grunde? Es hat, ihr Bhikkhus, der Weise einen heiligen Wandel geführt, das Leiden vollkommen zu vernichten. Darum geht der Weise nach dem Zerfall seines Körpers nicht (wieder) in einen Körper ein. Und da er nicht (wieder) in einen Körper eingeht, wird er erlöst von Geburt, von Alter und Tod, von den Anfällen von Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung: er wird erlöst vom Leiden, sage ich.

9. Darin also, ihr Bhikkhus, besteht die Besonderheit, darin der Unterschied, darin die Verschiedenheit des Weisen vom Toren, nämlich in der Führung eines heiligen Wandels."

Sutta 20. Die Ursachen

1. Ort der Handlung: Sāvatthī.

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung lehren und die Dinge, die ursächlich entstanden sind; höret denn zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus der Geburt als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht Alter und Tod. Ob Tathāgatas aufgestanden sind oder ob keine Tathāgatas aufgestanden sind: fest steht dieses Grundgesetz, der gesetzmäßige Zustand, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein durch ein Gegebenes[1]). Der Tathāgata aber erkennt es und dringt ein. Und wenn er es er-

---

[1]) Die Ausdrücke sind *dhātu, dhammaṭṭhitatā, dhammaniyāmatā, idappaccayatā*. Den ersten Begriff erläutert der Kommentar (ed. Siam. II. 52[1]) so: „fest steht das Wesen der Ursächlichkeit: stets und notwendig ist die Geburt die Ursache von Alter und Tod." Die drei anderen Ausdrücke sind Synonyma für den Begriff der Kausalität. Der Kommentar deutet die ersten von ihnen etymologisch „durch die Kausalität bestehen die Dinge und die Kausalität bestimmt die Dinge." Vgl. neuerdings Mrs. Rhys Davids, The Book of the Kindred Sayings II, S. 21, N. 1.

kannt hat und eingedrungen ist, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: da schauet!

4. Aus der Geburt als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen Alter und Tod; aus dem Werden als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht die Geburt; aus dem Erfassen als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht das Werden; aus dem Durst als Ursache, ihr Bhikkus, entsteht das Erfassen; aus der Empfindung als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht der Durst; aus der Berührung als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht die Empfindung: aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht die Berührung; aus Name und Form als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus dem Bewußtsein als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht Name und Form; aus den Gestaltungen als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht das Bewußtsein; aus dem Nichtwissen als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen. Ob Tathāgatas aufgestanden sind oder ob keine Tathāgatas aufgestanden sind: fest steht dieses Grundgesetz, der gesetzmäßige Zustand, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein durch ein Gegebenes. Der Tathāgata aber erkennt es und dringt ein. Und wenn er es erkannt hat und eingedrungen ist, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: da schauet!

5. Aus dem Nichtwissen, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen. Das ist da, ihr Bhikkhus, das Sosein, das Nicht-nichtsosein, das Nicht-anders-sein,[1]) die Kausalität. Dies heißt, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung.

6. Und welches, ihr Bhikkhus, sind die ursächlich entstandenen Dinge? Alter und Tod, ihr Bhikkhus, sind nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Verschwindens, des Aufhörens, der Aufhebung unterworfen.[2])

---

[1]) Die P.-Ausdrücke *tathatā, avitathatā, anaññathatā* bezeichnen sämtlich die unbedingte logische Notwendigkeit.

[2]) Franke, Dīghanikāya übers. S. 307 gibt die Stelle erläuternd so wieder: „Alter und Tod . . . sind vorübergehende Prozesse (*aniccaṃ*), (nicht selbständig vorhanden, sondern) hervorgebracht, nur unter Voraussetzungen

7. Die Geburt, ihr Bhikkhus, ist nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Aufhörens, des Verschwindens, der Aufhebung unterworfen.

8. Das Werden, ihr Bhikkhus, ist nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Aufhörens, des Verschwindens, der Aufhebung unterworfen.

9.—17. Das Erfassen, ihr Bhikkhus, — der Durst, ihr Bhikkhus, — die Empfindung, ihr Bhikkhus, — die Berührung, ihr Bhikkhus, — die sechs Sinnesbereiche, ihr Bhikkhus, — Name und Form, ihr Bhikkhus, — das Bewußtsein, ihr Bhikkhus, — die Gestaltungen, ihr Bhikkhus, — das Nichtwissen, ihr Bhikkhus, ist nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Aufhörens, des Verschwindens, der Aufhebung unterworfen. — Diese heißen, ihr Bhikkhus, die ursächlich entstandenen Dinge.

18. Wann nun aber, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger diese ursächliche Entstehung und diese ursächlich entstandenen Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind, mit richtigem Verständnis wohl durchschaut hat, wird er da wohl zurück in die Vergangenheit schweifen (und fragen): „bin ich denn nun ins Dasein getreten in der Vergangenheit oder bin ich nicht ins Dasein getreten in der Vergangenheit? als was bin ich ins Dasein getreten in der Vergangenheit? in welcher Gestalt bin ich ins Dasein getreten in der Vergangenheit? aus welcher Daseinsform kommend bin ich denn nun ins Dasein getreten in der Vergangenheit?[1])" —

---

vorhanden und wieder schwindend." Den Vorgang der „Hervorbringung" ist ihm (S. 309) psychisch und die dadurch hervorgebrachten Dinge haben nach ihm nur psychische Existenz und beruhen auf den Denkprozessen eines Nichtwissenden. Ich vermag ihm da nicht zu folgen. Nach meiner Auffassung heißt *saṃkhata* einfach „durch die *saṃkhārā*, d. h. durch das *kamma*, ursächlich bedingt."

[1]) Nach dem Kommentar (ed. Siam. 53^{13} ff.) ist der Inhalt der vier Fragen dieser: Die erste gibt dem Zweifel Ausdruck, ob man überhaupt existiert hat oder nicht, ob es eine *sassatā*, eine Dauerexistenz, oder eine *adhiccasamuppatti*, ein rein zufälliges, nicht auf notwendigen Bedingungen beruhendes Entstehen gibt. Die zweite Frage beschäftigt sich damit, welchem Stand und Geschlecht man angehörte, ob man ein Kshatriya oder ein Shūdra, ein Laie oder ein Priester war. Die dritte Frage bezieht sich auf die äußere Erscheinung, ob man groß, klein, hell oder dunkel von Hautfarbe

19. Oder wird er voraus in die Zukunft schweifen (und fragen): „werde ich nun wohl ins Dasein treten in der Zukunft oder werde ich nicht ins Dasein treten in der Zukunft? als was werde ich ins Dasein treten in der Zukunft? in welcher Gestalt werde Ich ins Dasein treten in der Zukunft? aus welcher Daseinsform kommend werde ich ins Dasein treten in der Zukunft?" —

20. Oder wird er jetzt die Gegenwart hin und her erwägen (und fragen): „bin ich denn nun da oder bin ich nicht da? als was bin ich denn nun da? in welcher Gestalt bin ich denn nun da? Ich, dieses Wesen, woher ist es denn nun gekommen und wohin wird es gehen?" Nein, dieser Fall tritt nicht ein.[1])

21. Und zwar weshalb? Es hat ja der edle Jünger, ihr Bhikkhus, diese ursächliche Entstehung und diese ursächlich entstandenen Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind, mit richtigem Verständnis wohl durchschaut."

Dasabalavagga

Der Abschnitt von den zehn Kräften

Sutta 21: Die zehn Kräfte (1)

Zu dem Begriff „Kraft" (*bala*) bemerkt der Kommentar (ed. Siam. II. 56[1] *ff.*): „Die Kraft ist doppelter Art: Körperkraft und Geisteskraft." Die körperliche Kraft eines Tathāgata wird an der der Elefanten gemessen. Es wird zu diesem Behuf ein Vers der „Alten" zitiert, in dem die zehn Elefantengattungen aufgezählt werden, vom *kāḷāvaka,* dem gewöhnlichen Elefanten an bis zum *chaddanta.* Jede dieser Gattungen ist immer zehnmal stärker als die voraus gehende; der Thatāgata hat die zehnfache Körperkraft eines Chaddanta-Elefanten. Weiter heißt es dann, daß es sich aber im vorliegenden Zusammenhang um die geistige Kraft (*ñāṇabalaṃ*) handle, und es werden nun die „zehn Kräfte" aufgezählt. Es gehört dazu das Wissen von der Auswirkung des *kamma* in allen seinen einzelnen Momenten; die Kenntnis der Neigungen und Dispositionen aller Wesen; das Wissen von den früheren Daseinsformen; die Einblicke in die Auf-und-ab-Bewegung aller Wesen im Kreislauf des Saṃsāra; die Kenntnis des in jedem gegebenen

war. Die letzte Frage betrifft den Wechsel der Daseinsformen, ob man aus einer Existenz als Kshatriya in die eines Brāhmaṇa, aus einer Existenz als Gott in die als Mensch übergegangen sei usw.

[1]) Im Grundtext bildet 18 bis 20 einen Satz: „Daß ein edler Jünger usw. usw. . . . . . hin und her erwägen wird . . . . . dieser Fall tritt nicht ein."

Fall zum Ziele führenden Weges u. a. m. Zusammen gefaßt ergeben sie den Begriff der Allwissenheit.

Die vier *vesārajjāni*, die „Gründe des Selbstvertrauens" (skr. vgl. *vaiṣāradya*), die in 2 erwähnt werden, sind Eigenschaften des Tathāgata. Der Kommentar (ed. Siam. II. 57 l. Z.) erklärt den Begriff als „Gegensatz zu Schüchternheit oder Ängstlichkeit". Erläutert ist er Majjhima 12 (= I. 71 f.) = Anguttara, Catukkanipāta 8 (= II. 8 f.). Darnach sind die *v.* diese: Der Tathāgata weiß von sich, 1. daß er das wahre Wesen der Dinge erfaßt habe, 2. daß in ihm die *āsavā*, die „weltlichen Einflüsse" des Begehrens, des Hängens am Sein und des Nichtwissens, ausgetilgt sind, 3. daß er die Dinge, die ihm als Hemmnisse der Erlösung gelten, in der Tat mit Recht als solche bezeichnet hat, 4. daß der Weg zur Erlösung, den er lehrt, wirklich zum Nirvana führt. Dieses Wissen aber verleiht ihm die Sicherheit des Auftretens, die an ihm bewundert wird.

In 2 ist die Lehre von den *khandhā*, den „Wesensbestandteilen" des Menschen enthalten. Vgl. dazu oben die Note zu Sutta 2. 4.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Mit den zehn Kräften ausgestattet, ihr Bhikkhus, mit den vier (Gründen zum) Selbstvertrauen ausgestattet, beansprucht der Tathāgata die Stelle des Stieres [1], läßt er in den Versammlungen den Löwenruf erschallen, setzt er das Rad der Erlösung [2] in Bewegung.

So ist Körperform [3], so der Körperform Entstehung, so der Körperform Untergang; so ist Empfindung, so der Empfindung Entstehung, so der Empfindung Untergang; so ist Wahrnehmung, so der Wahrnehmung Entstehung, so der Wahrnehmung Untergang; so sind Gestaltungen, so der Gestaltungen Entstehung, so der Gestaltungen Untergang; so ist Bewußtsein, so des Bewußtseins Entstehung, so des Bewußtseins Untergang.

So (gilt es:) wenn jenes ist, wird dieses; aus der Entstehung von jenem geht die Entstehung von diesem hervor; wenn jenes nicht ist, wird dieses nicht; aus der Aufhebung von jenem folgt die Aufhebung von diesem.

---

[1] D. h. des Führers, wie der Stier Oberhaupt und Führer der Herde ist.

[2] *Brahmacakkaṃ pavatteti*, wie sonst *dhammac. pav.* Vgl. M. und W. Geiger, Pali Dhamma 77—8. Der Kommentar (ed. Siam. II. 60[5]) sagt: „Brahma ist hier das beste, das höchste, das reine; es ist das ein Ausdruck für *dhammacakka*."

[3] Im Folgenden werden nur in kurzen Andeutungen die Lehren des Buddha, die als sein „Löwenruf" zu gelten haben, gekennzeichnet. Sie gipfeln in der in 3 und 4 wiederholten Kausalitätsreihe, die uns erklärt, wie alles Sein entsteht und vergeht. Die leitenden Begriffe sind *samudaya* und *nirodha*

3. Das heißt: aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen, aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= Sutta 1. 3). Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu Stande.

4. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= Sutta 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu Stande."

Sutta 22. Die zehn Kräfte (2)

Der Ausdruck *maṇḍapeyyaṃ* in 8 „ein Feintrank, der genossen werden darf", hat mit dem Verbum *maṇḍāpeti* nichts zu tun. Es zerlegt sich (vgl. auch den Komm. II. 66[8] ff.) in *maṇḍa,* womit bei einem Getränke die feinsten, obenauf schwimmenden Bestandteile gemeint sind (Komm. = *pasanna* „rein"), und in *peyya*. Durch das letztere Wort wird der „Feintrank" des *brahmacariya* in Gegensatz gebracht zu Getränken, wie etwa Spirituosen, die wohl auch „rein" sind, die man aber nicht trinken soll. „Ein Getränk, nach dessen Genuß man auf offener Straße hinfällt und besinnungslos nicht mehr Herr über seine Kleider usw. ist, ein solches darf man, auch wenn es rein ist, nicht trinken". (Komm.) Warum aber der „Feintrank des heiligen Wandels" genossen werden darf, ist mit den folgenden Worten *satthā sammukhībhūto* begründet. Jedem *brahmacārin* ist der Buddha als sein Ideal und Vorbild stets vor Augen. Der Buddha ist also bei allen asketischen Übungen gewissermaßen zugegen. Auch das erläutert der Kommentar an einem „weltlichen" Beispiel. Wie der Kranke, wenn der Arzt nicht zugegen ist, nicht weiß, wie viel er von der Arznei nehmen darf und wann er sie zu nehmen hat, in Gegenwart des Arztes aber ohne Bedenken von ihr trinkt, so mag man auch unter der geistigen Leitung des Meisters als des „Herren des *dhamma*" sich dem *brahmacariya* hingeben.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2—4. „Mit den zehn Kräften ausgestattet, ihr Bhikkhus, usw. usw. (= Sutta 21. 2—4) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu Stande.

5. So ist von mir, ihr Bhikkhus, die Wahrheit wohl verkündet, dargelegt, erschlossen, geoffenbart, entschleiert worden.[1])

6. Nachdem aber so von mir, ihr Bhikkhus, die Wahrheit wohl

[1]) *Chinnapilotika*. Daß mit *pilotika* ein schleierartiges Tuch gemeint ist, geht aus Jātaka II. 96[24] hervor, wo von einer *makkhipilotikā* die Rede ist, einem Fliegentuch oder einer Seihe zum Reinigen einer Flüssigkeit.

verkündet, dargelegt, erschlossen, geoffenbart, entschleiert worden, da ist es recht, wenn ein Sohn aus gutem Hause, der in seinem Glauben von der Welt sich abgekehrt hat, die Energie (der Askese) anspannt: ‚Mag immerhin nur Haut und Sehnen und Knochen übrig bleiben und im Körper Fleisch und Blut mir vertrocknen: bis ich das, was durch eines Mannes Mut, eines Mannes Energie, eines Mannes Entschlossenheit erreichbar ist, erreicht habe, wird meine Energie Bestand haben.‘

7. Übel lebt, ihr Bhikkhus, der Träge: verstrickt in böse, schlimme Dinge versäumt er das große segensreiche Ziel[1]). Der Energische aber, ihr Bhikkhus, lebt wohl: frei von bösen, schlimmen Dingen erreicht er das große segensreiche Ziel.

8. Nicht ist, ihr Bhikkhus, einem Niedrigen die Erreichung des Höchsten möglich, aber einem Hohen ist die Erreichung des Höchsten möglich. Ein Feintrank, der genossen werden darf, ist dieser heilige Wandel; der Meister steht leibhaftig vor Augen. Darum, ihr Bhikkhus, wendet Energie auf zur Erreichung des Nichterreichten, zur Verwirklichung des Nichtverwirklichten.

9. Auf diese Weise wird unsere Weltabkehr nicht vergeblich sein, sie wird Frucht und Ergebnis haben, und die Guttaten der Leute, von denen wir genießen, was wir an Kleidung, Nahrung, Wohnung und an Bedarf und Arznei für die Kranken nötig haben, werden an uns reiche Frucht und reichen Segen tragen.

10. Denn so, ihr Bhikkhus, müßt ihr lernen: hat man, ihr Bhikkhus, das eigene Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, das Wohl der anderen im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, beider Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben.“

Sutta 23. Voraussetzung

Der Ausdruck *upanisā* ist ohne Zweifel etymologisch = skr. *upaniṣad*. Die Bedeutung aber ist eine ganz andere. Ich übersetze das Wort mit „Voraussetzung.“ Der Komm. II. 69 [10] gibt es durch *kāraṇa, paccaya* „Grund, Ursache“ wieder, und diese Bedeutung ist schon durch den V. 76 des Dhammapada *aññā hi lābhupanisā aññā nibbāṇagāmini* „eine andere ist die Vor-

[1]) *Mahantañca sadatthaṃ parihāpeti.* Der Kommentar erklärt *sadattha* durch *arahatta,* die Stufe des Arahant, des Vollendeten, und *parihāpeti* durch *na pāpuṇāti* „erreicht nicht“.

aussetzung materiellen Gewinnes, eine andere die, die zum Nirvana führt“ gesichert. Auch hier tritt im Komm. (The Commentary on the Dhammapada ed. H. C. Norman II. 102) *kāraṇa* an seine Stelle. Vgl. auch Anguttara I. 198, IV. 351—2, Suttanipāta S. 135. — Das ganze Sutta ist eine sehr beachtenswerte Fortsetzung des *Paṭiccasamuppāda* und will zeigen, wie schließlich gerade das Leiden wieder zur Erlösung führt. Der Leidende wendet sich in seiner Not vertrauensvoll (*saddhā* in 14) an einen Lehrer, wird von ihm in die Heilslehre des Buddha eingeführt und gelangt, in dem Läuterungsprozeß von Stufe zu Stufe fortschreitend, schließlich zur Vollendung und zum Nirvana.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Bei dem Wissenden, so sage ich, ihr Bhikkhus, bei dem Schauenden tritt die Vernichtung der weltlichen Einflüsse[1]) ein nicht bei dem Nichtwissenden, Nichtschauenden.

3. Was aber, ihr Bhikkhus, muß man wissen, was muß man schauen, damit Vernichtung der weltlichen Einflüsse eintritt? — So ist Körperform, so der Körperform Entstehung, so der Körperform Untergang; so ist Empfindung usw. —; so ist Wahrnehmung usw. —; so sind die Gestaltungen usw. —; so ist Bewußtsein, so des Bewußtseins Entstehung, so des Bewußtseins Untergang. Das, ihr Bhikkhus, muß man wissen, das muß man schauen, damit Vernichtung der weltlichen Einflüsse eintritt.

4. Das Wissen aber, ihr Bhikkhus, das man von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse) besitzt, das hat, behaupte ich, seine Voraussetzung, es ist nicht ohne Voraussetzung.

5. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse) die Voraussetzung? Die Erlösung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Erlösung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

6. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Erlösung die Voraussetzung? Das Verschwinden, muß man hierauf erwidern. Aber

[1]) P. *āsavānaṃ khayo.* Mrs. Rhys Davids (Saṃyutta II. S. 25) übersetzt *āsavā* mit „intoxicants“; R. O. Franke (Dīgha, S. 83, Anm. 1) mit „weltliche Schwächen.“ Das Wort ist aufs engste verwandt mit *kilesā* „Trübungen, Befleckungen.“ Beide Begriffe verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Durch die „Einflüsse“ der empirischen Dinge auf unser Denken entstehen in diesem die „Trübungen“, welche die Erkenntnis der Wahrheit und damit die Erlösung verhindern.

auch das Verschwinden, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

7. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Verschwinden die Voraussetzung? Der Widerwille[1]), muß man hierauf erwidern. Aber auch der Widerwille, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

8. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Widerwillen die Voraussetzung? Das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

9. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit die Voraussetzung? Die geistige Sammlung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die geistige Sammlung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

10. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die geistige Sammlung die Voraussetzung? Die Wonne[2]) muß man hierauf erwidern. Aber auch die Wonne, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

11. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Wonne die Voraussetzung? Der Seelenfriede, muß man hierauf erwidern. Aber auch der Seelenfriede, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

12. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Seelenfrieden die Voraussetzung? Die Freude, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Freude, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

13. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Freude die Voraus-

---

[1]) Über *virāga* „Verschwinden" in 6 und *nibbidā* „Widerwille" in 7 vgl. oben Einleitung zu Sutta 16.

[2]) Die Begriffe in 10—13 *sukha* „Wonne", *passaddhi* „Seelenfriede", *pīti* „Freude", *pāmojja* „Wohlgefallen" drücken die im Verlauf des Fortschreitens auf dem Heilswege sich steigernden inneren Glücksempfindungen aus, die schließlich im *samādhi* mit den aus ihm hervorgehenden *jhāna's* den „Versenkungen" gipfeln. Von diesen Empfindungen ist *pāmojja* die unterste *sukha* die höchste Stufe. Über *samādhi* und *jhāna* vgl. F. Heiler, Die buddhistische Versenkung (1922), S. 15.

setzung? Das Wohlgefallen, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Wohlgefallen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

14. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wohlgefallen die Voraussetzung? Der Glaube[1]) muß man hierauf erwidern. Aber auch der Glaube, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

15. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Glauben die Voraussetzung? Das Leiden, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Leiden, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

16. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Leiden die Voraussetzung? Die Geburt, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Geburt, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

17. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Geburt die Voraussetzung? Das Werden, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Werden, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

18. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Werden die Voraussetzung? Das Erfassen, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Erfassen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

19. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Erfassen die Voraussetzung? Der Durst, muß man hierauf erwidern. Aber auch der Durst, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

20. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Durst die Voraussetzung? Die Empfindung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Empfindung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

---

[1]) Über *saddhā* „Glaube“ s. M. und W. Geiger, Pāli Dhamma, S. 47, N. 1 Das Wort bezeichnet die erste Stufe auf dem zur Erlösung führenden Weg, das „Vertrauen“ zu einem Lehrer, von dem man hofft, daß er diesen Weg zeigen kann, und den „Glauben“ an ihn. Man vergleiche die verwandte Bedeutung von skr. *śraddhā* bei Oldenberg, Religion des Veda, S. 565, Anm. 3 (2. Aufl. S. 566, Anm. 4). Vgl. auch ders., Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. 50, S. 448 ff.

21. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Empfindung die Voraussetzung? Die Berührung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Berührung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

22. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Berührung die Voraussetzung? Die sechs Sinnesbereiche, muß man hierauf erwidern. Aber auch die sechs Sinnesbereiche, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

23. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die sechs Sinnesbereiche die Voraussetzung? Name und Form, muß man hierauf erwidern. Aber auch Name und Form, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

24. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für Name und Form die Voraussetzung? Das Bewußtsein, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Bewußtsein, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

25. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Bewußtsein die Voraussetzung? Die Gestaltungen, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Gestaltungen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

26. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Gestaltungen die Voraussetzung? Das Nichtwissen, muß man hierauf erwidern.

27. So also, ihr Bhikkhus, haben das Nichtwissen zur Voraussetzung die Gestaltungen; die Gestaltungen zur Voraussetzung hat das Bewußtsein; das Bewußtsein zur Voraussetzung haben Name und Form; Name und Form zur Voraussetzung haben die sechs Sinnesbereiche; die sechs Sinnesbereiche zur Voraussetzung hat die Berührung; die Berührung zur Voraussetzung hat die Empfindung; die Empfindung zur Voraussetzung hat der Durst; den Durst zur Voraussetzung hat das Erfassen; das Erfassen zur Voraussetzung hat das Werden; das Werden zur Voraussetzung hat die Geburt; die Geburt zur Voraussetzung hat das Leiden; das Leiden zur Voraussetzung hat der Glaube; den Glauben zur Voraussetzung hat das Wohlgefallen; das Wohlgefallen zur Voraussetzung hat die Freude; die Freude zur Voraussetzung hat der Seelenfriede; den Seelenfrieden zur Voraussetzung hat die Wonne; die Wonne zur Voraussetzung hat die geistige Sammlung; die geistige Sammlung zur Voraussetzung hat das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit;

das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit zur Voraussetzung hat der Widerwille; den Widerwillen zur Voraussetzung hat das Verschwinden; das Verschwinden zur Voraussetzung hat die Erlösung; die Erlösung zur Voraussetzung hat das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse.)

28. Gerade so wie wenn oben auf dem Gebirge Gott in schweren Tropfen regnen läßt [1]), wie da das abwärts strömende Wasser die Klüfte, Spalten und Rinnen im Gebirge ausfüllt. Wenn die Klüfte voll sind, füllen sich die kleinen Tümpel; wenn die kleinen Tümpel voll sind, füllen sich die großen Tümpel; wenn die großen Tümpel voll sind, füllen sich die kleinen Flüsse; wenn die kleinen Flüsse voll sind, füllen sich die großen Ströme; wenn die großen Ströme voll sind, füllen sie das große Meer, den Ozean.

29. Ebenso haben, ihr Bhikkhus, das Nichtwissen zur Voraussetzung die Gestaltungen, die Gestaltungen zur Voraussetzung hat das Bewußtsein usw. usw. = 27 . . . die Erlösung zur Voraussetzung hat das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse)."

Sutta 24. Die Andersgläubigen

1. Ort der Begebenheit; Rājagaha im Veḷuvana.

2. Da nun kleidete sich der ehrwürdige Sāriputta zur Vormitagszeit an, nahm Almosenschale und Obergewand und begab sich, Almosen zu sammeln, nach Rājagaha.

3. Da nun kam dem ehrwürdigen Sāriputta der Gedanke: „Es ist noch zu früh am Tage, um in Rājagaha Almosen zu sammeln. Wie wäre es, wenn ich mich dorthin begäbe, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger [2]) sich befindet?"

---

[1]) Das gleiche Bild auch Anguttara I. 243, II. 140 und kürzer Milindapañhā, ed. Trenkner S. 35—36. Nach dem Kommentar II. 70 ist der Unterschied zwischen *kandara* „Kluft", *padara* „Spalt" und *sākhā* „Rinne" diese: *k.* bezeichnet die vom Wasser ausgewaschenen Schluchten, *p.* die Risse, die sich im Boden bilden, wenn es eine Zeit lang nicht geregnet hat, *s.* die Wasserrinnen, die in die Tümpel oder Pfuhle einmünden.

[2]) Nach dem Kommentar (ed. Siam. II. 22, vorl. Z.) war der „Garten, (*ārāma)* der *aññatitthiyā paribbājakā* (hierüber s. die Anm. zu Sutta 18. 1) zwischen dem Veḷuvana, dem Bambushain, und dem Südtore der Stadt gelegen.

4. Da nun begab sich der ehrwürdige Sāriputta dorthin, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit den andersgläubigen Bettelgängern, und nachdem er mit ihnen die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zu dem zur Seite sitzenden ehrwürdigen Sāriputta sprachen nun die andersgläubigen Bettelgänger also:

5. Es gibt, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma,[1]) die verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei. Es gibt (ferner), verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre von Kamma, die verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei.

6. Was aber sagt hierüber, verehrter Sāriputta, der Samaṇa Gotama und was lehrt er? Wie müssen wir Bescheid geben, damit wir das, was der Samaṇa Gotama behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Samaṇa Gotama fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend eine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem Punkt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?[2])

---

[1]) D. h. der Lehre, daß jedes Tun (skr. *karman*, p. *kamma)*, sei es gut oder böse, eine adäquate Folge *(phala* „Frucht") nach sich zieht, die in dem gegenwärtigen oder in einem späteren Dasein sich auswirken wird, und daß demgemäß unser gegenwärtiges Dasein selbst nur eben die Frucht unseres früheren Handelns ist.

[2]) Der ganze Passus von „Wie müssen wir Bescheid geben" an, kehrt im Kanon öfters wieder. Er zerfällt, was wohl zu beachten ist, in zwei Hauptteile, von denen jeder den gleichen Gedanken zuerst positiv, dann negativ ausdrückt. Sehr schwierig ist der letzte Satz. Abweichende Übersetzungen bei Franke, Dīghanikāya übers. S. 131—2 und bei Mrs. Rhys Davids Saṃyutta-Nikāya II, S. 28. Zur Erklärung sind Majjh. II, S. 222 und 227, sowie Anguttara II, S. 31, III. S. 4—5 heranzuziehen. Es ist offenbar an eine Disputation gedacht, bei der der Redner die These seines Gegner dadurch *ad ab-*

7. Ursächlich entstanden, verehrte Herrn, ist das Leiden, so hat der Erhabene behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn man so sagt, wird man das, was der Erhabene behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Erhabenen fälschlich einen Vorwurf erheben, wird man seiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

8. Wenn da nun, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden). Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden). Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden). Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

9. Wenn da, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich.[1]) Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht mög-

---

surdum führt, daß er alle ihre Konsequenzen folgerichtig zieht. Die Bettelgänger wollen sich aber versichern, daß sie nicht etwa von einer falschen oder ungenauen Formulierung einer These des Buddha ausgehend ihm Unrecht tun. Im Pāli lautet die Stelle: *na ca koci sahadhammiko* (Komm. = *sakāraṇo*) *vādānupāto* (v. l. °*ānuvādo*, Komm. = *vādappavatti*) *gārayhaṃ ṭhānaṃ āgacchati*. (Vgl. unten die Anm. zu Sutta 25. 19).

[1]) Wörtl.: „daß diese Leute anders als durch Berührung empfinden werden, dieser Fall tritt nicht ein." Vgl. die Anm. zu Sutta 20. 20.

lich. Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich. Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich. Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger derLehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich.“

---

10. Es hatte aber der ehrwürdige Ānanda die Unterredung des ehrwürdigen Sāriputta mit den andersgläubigen Bettelgängern angehört.

11. Nachdem nun der ehrwürdige Ānanda seinen Almosengang in Rājagaha beendigt hatte, begab er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengang zurückgekehrt, dahin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend berichtete nun der ehrwürdige Ānanda dem Erhabenen die ganze Unterredung, die der ehrwürdige Sāriputta mit den andersgläubigen Bettelgängern gehabt hatte.

12. Gut, gut, Ānanda! Auf solche Weise wird Sāriputta richtigen Bescheid geben. Ursächlich entstanden, Ānanda, ist das Leiden, so habe ich behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn er so sagt, wird er das, was ich behauptet habe, richtig wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erheben; er wird meiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine logisch begründete Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

13. Wenn da nun, Ānanda, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden) usw. usw. (=8) ... Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß

das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

14. Wenn da, Ānanda, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich usw. usw. (= 9)... Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich.

15. Einstmals, Ānanda, weilte ich auch hier in Rājagaha, im Veḷuvana, beim Kalandakanivāpa.

16. Da nun, Ānanda, kleidete ich mich zur Vormittagszeit an, nahm Almosenschale und Obergewand und begab mich, Almosen zu sammeln, nach Rājagaha.

17. Da nun kam mir, Ānanda, der Gedanke: „Es ist noch zu früh am Tage, um in Rājagaha Almosen zu sammeln. Wie wäre es, wenn ich mich dorthin begäbe, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger sich befindet?“

18. Da nun, Ānanda, begab ich mich dorthin, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger sich befand. Nachdem ich mich dorthin begeben, begrüßte ich mich mit den andersgläubigen Bettelgängern, und nachdem ich mit ihnen die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte ich mich zur Seite nieder. Zu mir, während ich zur Seite saß, sprachen nun die andersgläubigen Bettelgänger also:

19. „Es gibt, verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei. Es gibt (ferner), verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma,

die verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei.

20. Was aber sagt uns hierüber der ehrwürdige Gotama und was lehrt er? Wie müssen wir Bescheid geben, damit wir das, was der ehrwürdige Gotama behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den ehrwürdigen Gotama fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend eine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem Punkt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?"

21. So angeredet, erwiderte ich, Ānanda, den andersgläubigen Bettelgängern folgendes: Ursächlich entstanden, verehrte Herrn, ist das Leiden, so habe ich behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn man so sagt, wird man das, was ich behauptet habe, richtig wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erheben; wird man meiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine logische Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

22. Wenn da nun, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden) usw. usw. (= 8) . . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

23. Wenn da, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich usw. usw. (= 9) . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich."

24. „Wunderbar, Herr, unvergleichlich, Herr, wie da mit einem einzigen Wort der ganze Gegenstand ausgesprochen ist. Es würde gewiß, Herr, dieser Gegenstand, in Ausführlichkeit dargestellt, tief sein und tief erscheinen."[1])

25. „Darum soll, Ānanda, dir selber das aufleuchten[2])."

26. „Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Was haben, verehrter Ānanda, Alter und Tod zur Grundlage, was haben sie zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚Alter und Tod, Verehrter, haben die Geburt zur Grundlage, die Geburt zum Ursprung, die Geburt zur Herkunft, die Geburt zur Entstehung.' So gefragt, Herr, würde ich also antworten.

27. Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Die Geburt aber, verehrter Ānanda, was hat sie zur Grundlage, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚Die Geburt, Verehrter, hat das Werden zur Grundlage, das Werden zum Ursprung, das Werden zur Herkunft, das Werden zur Entstehung.' So gefragt, Herr, würde ich also antworten.

28—31. Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Das Werden — das Erfassen — der Durst — die Empfindung — die Berührung aber, verehrter Ānanda, was hat sie zur Grundlage, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?'

---

[1]) *Gambhiro c' ev' assa gambhirāvabhāso ca.* Die Phrase wird im Kommentar zum Mahānidānasutta des Dīgha (D. II. 55; DKo. ed. Siam. II. 105—6) ausführlich erläutert. Es wird hier *gambhirāvabhāso* durch „ist tief und erscheint als tief, wird so gesehen" erklärt. Dann heißt es weiter: „Ein (Gewässer), das an sich seicht *(uttānam eva)* ist, hat das Aussehen, als ob es tief wäre." Als Beispiel dient Wasser, das durch vermodertes Laub schwarz gefärbt ist. „Ein anderes Wasser ist an sich tief und erscheint seicht", wie das durchsichtige Wasser der Maṇigaṅgā, das, obgleich es hundert Mannshöhen Tiefe hat, aussieht als wäre es knietief. „Ein anderes Wasser wieder ist seicht und sieht auch seicht aus", wie etwa das Wasser in einem Kruge. „Ein anderes Wasser endlich ist tief und sieht auch tief aus", wie das Wasser in dem großen Ozean am Fuße des Sineruberges.

[2]) *Paṭibhātu.* Der Ausdruck *paṭibhā* wird gebraucht, wenn der Buddha oder einer seiner Schüler gebeten wird, über irgend einen Gegenstand Klarheit zu schaffen. Dem Gefragten soll die Wahrheit wie ein Licht aufleuchten, damit auch die Fragenden sie sehen. Hier will der Buddha sich überzeugen, daß Ānanda die Sache richtig erfaßt hat.

So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚die Berührung, Verehrter, hat die sechs Sinnesbereiche zur Grundlage, die sechs Sinnesbereiche zum Ursprung, die sechs Sinnesbereiche zur Herkunft, die sechs Sinnesbereiche zur Entstehung. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung der sechs Berührungsbereiche folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens, aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.‘ So gefragt Herr, würde ich also antworten.“

Redaktionelle Mitteilung. Wie bereits im Heft 1/3, Seite 56, mitgeteilt wurde, erscheint die vollständige Übersetzung des Saṃyutta-Nikāya im gleichen Verlag, und zwar in Einzellieferungen, von denen die erste demnächst zur Ausgabe gelangen wird.

Die Sekten des alten Buddhismus

II.

Die „nördliche“ Überlieferung

Von Max Walleser

(Fortsetzung von Nummer 4/6)

Wenn auch wohl kein Zweifel darüber bestehen kann, daß das Kathāvatthu nicht nur der älteste Text ist, der über die Lehrmeinungen der alten buddhistischen Sekten Aufschluß gibt, obwohl nicht in dem Sinne, daß sich mit Sicherheit ergäbe, von welchen einzelnen Schulen die bekämpften Lehren vertreten wurden, so sind doch die Angaben der „nördlichen“ Quellen in mancher Hinsicht noch wichtiger, indem sie nicht nur eine genauere Genealogie der einzelnen Schulen enthalten, sondern bei aller Kürze hinsichtlich der eigentlichen Lehrmeinungen doch hinreichend erkennen lassen, wie sich diese verschiedenen Anschauungen auf die verschiedenen Richtungen verteilten. Im Vordergrund des Interesses steht für uns noch heute wie für Wassiljew, der als der erste den einschlägigen Fragen eingehende Untersuchungen widmete, ein Text, der in seiner ursprünglichen Sanskritfassung allerdings nicht mehr vorhanden und zu dessen Verständnis die Kenntnis seiner chinesischen und tibetischen Versionen notwendig ist, das „die Spaltung der Lehre ordnende Rad“ (*samaya-bhedoparacana-cakra*).[1]) Der Text ist schon von Wassiljew nach der tibetischen Übertragung des Dharmākara unter Heranziehung der drei chinesischen Versionen (Nanjio 1284—86) ins Russische und von da ins Deutsche übersetzt worden[2]), es sind indessen auf diesem Wege die an sich schon vielfach recht dunklen Sätze des Vasumitra noch erheblich unklarer geworden, sodaß schon wiederholt dem Bedürfnis nach einer neuen Bearbeitung Ausdruck gegeben wurde.[3]) Ohne dieser Aufgabe einer umfassenden Neubearbeitung vorgreifen zu wollen, erscheint es mir doch unumgänglich, diejenigen Punkte von Vasu-

[1]) Wassiljew, „das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen bekräftigende Rad“ (p. 244).

[2]) Buddhismus p. 244 ff.

[3]) Vgl. Rockhill, Life of the Buddha, p. 181.

mitra's Text zu erörtern, denen eine philosophische Bedeutung zukommt.

Was das Verhältnis der verschiedenen Versionen anbelangt, so darf als feststehend betrachtet werden, daß die tibetische den indischen Text am getreuesten widerspiegelt, indem auch hier der Grundsatz der gleichmäßigen Wiedergabe der indischen Ausdrücke folgerichtig durchgeführt ist, sodaß hinsichtlich der termini technici, die in der ursprünglichen Vorlage enthalten gewesen sein mögen, kaum ein Zweifel bestehen kann. Was die chinesischen anbetrifft, so wird man wohl derjenigen des Hsüan-chuang den Vorzug geben, obwohl sie die jüngste ist. Zwischen dieser und der zeitlich in der Mitte stehenden des Paramārtha, Chên-ti bestehen keine wesentlichen Unterschiede, dagegen enthält die älteste, deren Verhältnis zu den übrigen überhaupt nicht recht durchsichtig ist, in der Einleitung Auszüge aus einem ‚Mañjuśrī-paripṛcchā', „Befragung des Mañjuśrī" betitelten Texte, der aber auch nur zu dem bestimmten Zweck verfaßt und hier eingeführt zu sein scheint, um den Angaben des Textes eine gewisse Autorität zu sichern; daher also wohl die Einkleidung in ein Gespräch des Buddha mit Mañjuśrī, wobei die Aufzählung der achtzehn Schulen zunächst in Form einer Prophezeiung erfolgt. Im übrigen ist sowohl der Name des Übersetzers dieser Version wie der Zeitpunkt ihrer Abfassung nicht ersichtlich.[4])

Was nun die Aufzählung der Schulen selbst anbelangt, so stimmen die Angaben in der Hauptsache zu denen des Dīpavaṃsa, allerdings mit dem wesentlichen Unterschiede, daß in diesem wie

---

[4]) Zur Charakterisierung dieser Version sei hier nur mitgeteilt, daß nach ihr (TE. XXIV. 4. 78 a 16) die zwei ursprünglichen Sekten aus dem Mahāyāna hervorgegangen sind. Wie überhaupt die Prajñāpāramitā der Ursprung aller śrāvaka, pratyekabuddha und buddha sei. In dem Anhange zu der Ausgabe des Textes der TE. wird auf die Unklarheiten der verschiedenen Angaben über den Verfasser hingewiesen, insbesondere auch auf den Umstand, daß Paramārtha schon eine andere Version dieses Textes verfaßt habe und daher nicht zugleich auch die vorliegende verfaßt haben kann, die sich zudem n der Diktion der Sprache der Ch'in-Dynastie (gemeint ist die spätere, 384 bis 417 n. Chr.) bewege. So wird denn, vielleicht mit Recht, angenommen, daß Kumārajīva der Urheber dieser Version sei. Mit der von Divākara 683 n. Chr. übersetzten Mañjuśrī-paripṛcchā (TE. VI. 7. 65 a ff.) hat sie jedenfalls nichts zu tun.

überhaupt in der südlichen Überlieferung die Entstehung der alten achtzehn Sekten ausnahmslos in das zweite Jahrhundert nach Buddha verlegt wird, während nach Vasumitra, dem Verfasser unserer Darstellung,[5]) diese Entwicklung sich im Verlauf von mehreren Jahrhunderten, vom zweiten bis vierten nach Buddha vollzogen hätte. Auch in dem letzteren Texte wird die Spaltung auf die fünf Punkte des Mahādeva zurückgeführt, wobei es allerdings unklar bleibt, ob nicht von Anfang vier Parteien mit einander stritten.[6]) Aber jedenfalls vereinigten sich auch diese wieder zu zwei Schulen, die der Mahāsaṅghika und die der Sthavira. Aus der Schule der Mahāsaṅghika bildeten sich dann im Verlauf desselben Jahrhunderts, des zweiten nach Buddha, drei weitere: die Ekavyavahārika d. h. die nur eine Art von Wahrheit anerkennenden, die Lokottaravādin, d. h. die vom Überweltlichen redenden, und drittens die mit den Gokulika des Dīpavaṃsa identischen Kukkulika oder Kukkuṭika[7]); ferner die „Bahuśrutīya, nach dem gleichnamigen Lehrer benannt, und die Prajñapti-vādin, was wohl „die konventionell Lehrenden" bedeutet. Noch in dem gleichen Jahrhundert bildete ein nicht ursprünglich dem Buddhismus angehöriger Lehrer, der aber in die Schule der Mahāsaṅghika eingetreten war und auf dem Caitya-Berge lebte, unter Übernahme der hauptsächlichen Lehren der Mahāsaṅghika drei Schulen: die Caitika, die ihren Namen von ihrem Wohnsitze erhielten, die Apara-śaila (Bewohner des West-Felsens) und Uttaraśaila (Bewohner des Nord-Felsens).[8])

[5]) Über die Frage, welcher der verschiedenen in tibetischen Geschichtswerken, vor allem demjenigen des Tāranātha, namhaft gemachten Vasumitra unter diesem Vf. zu verstehen sei, vgl. Minayew, Recherches sur le Bouddhisme, p. 287 f. Als Abfassungszeit wird ebd. p. 201 die Epoche vom 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr. bestimmt; sie dürfte aber wohl eher auf den Beginn dieses Zeitraums anzusetzen sein, da es nicht wahrscheinlich ist, daß noch nach der Zeit des Kumārajīva und Buddhaghosa, die beide zu Beginn des 5. Jahrhunderts n. Chr. lebten und von denen zum mindesten der letztere keine Kenntnis von den Lehrmeinungen der alten Schulen mehr hatte, eine so eindringende Darstellung der dogmatischen Differenzen der früheren Sekten noch möglich war.

[6]) Vgl. Wassiljew, p. 248 (d.) n. 3.

[7]) cf. Kathāv. II, 8 Kukkuḷa-Kathā.

[8]) Über die unbedeutenden Abweichungen hinsichtlich der Bezeichnungen der einzelnen Sekten in den verschiedenen Versionen vgl. Wassiljew l. c. p. 251 ff.

Während sich so die Mahāsaṅghika in sieben, oder, wenn man sie selbst einschließt, acht Zweige teilten, spaltete sich die Schule der Sthavira, nachdem sie lange Zeit unverändert bestanden hatte, im dritten Jahrhundert n. B. zunächst in zwei Schulen, und zwar die Sarvāsti-vādin (solche, die lehrten, daß alles sei) oder Hetu-vādin (die den Grund lehrenden), und die Haimavata (Bewohner der Schneeberge), als welche sich die früheren Sthavira weiterhin selber bezeichneten. In demselben dritten Jahrhundert bildete sich aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Vātsīputrīya, oder Vāsaputrīya,[9]) ferner aus dieser letzteren die der Dharmottarīya („die den *dharma* als Höchstes besitzenden"), der Bhadrayānīya („die vom guten Fahrzeug"), Saṃmatīya (die von allen geachteten) und die Ṣaṇṇāgarika (die Schule der sechs Städte).[10]) Gleichfalls im dritten Jahrhundert entstand aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Mahīśāsaka („die Erde belehrend"), ferner aus dieser letzteren die Dharmagupta („den *dharma* bewahrend"), die den Maudgalyāyana zum Lehrer hatten, und aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Suvarṣa („gutes Jahr", eig. „Regenzeit") oder auch Kāśyapa, von den Chinesen mit „Licht-Trinker" wiedergegeben. Im vierten Jahrhundert bildeten sich dann aus der Schule der Sarvāsti-vādin die Saṃkrāntika („eine Wanderung annehmend") oder wie sie auch genannt werden, Sautrāntika, die den Uttara zum Lehrer hatten.[11])

Zu diesem maßgebendsten Text über die altbuddhistische Sektenentwicklung kommt die Darstellung, die über denselben Gegenstand Bhavya in seinem umfangreichen Werk Tarkajvālā gegeben hat.[12])

---

[9]) Der Name ist mit demjenigen der Vajjiputtaka des Dīpavaṃsa identisch; vgl. ‚Alt. Vedānta', p. 12.

[10]) Nach zwei chin. Übersetzungen: „des dichtbewaldeten Berges", Channagirika?

[11]) Tanjur mdo v. XC (u) PE. f. 168 b; Nanjio 1284 TE. XXIV. 4. 78 a; No. 1285 ebd. 80 b; No. 1286 ebd. 76 a. — Die Sektenbezeichnungen wurden nach den chinesischen Listen bearbeitet und mitgeteilt durch Stan. Julien, Journ. As. 1859, p. 327 ff.; vgl. ferner die Zusammenstellung derselben bei Rhys Davids, Schools of Buddhist Relief, Journ. Roy. As. Soct 1892, p. 5 ff.; Kern, Buddhismus übs. Jacobi, v. II p. 551; ders. Manual of Indian Buddhism, p. 111; Takakusu, I-tsing, Record of Buddhist Religion (1896) p. 7 ff.

[12]) Tanjur mdo v. XIX (dsa) NE. 155 b, PE. 161 a; derselbe Text mit unbedeutenden Varianten auch in v. XC (PE) f. 177 a ff.

Wenn auch innerhalb der drei verschiedenen Listen des Bhavya, die ebenso vielen Überlieferungen entsprechen, keine vollständige Übereinstimmung besteht, so betreffen doch auch hier die Verschiedenheiten nur nebensächlichere Punkte. So fehlt in der ersten, nach der in einem „*sva-guru-paramparā*“ betitelten Texte mitgeteilten Liste dle Schule der Gokulika unter den von den Mahāsaṅghika abstammenden, unter den auf die Sthavira-Schule zurückzuführenden finden sich andererseits verschiedene sonst unbekannte Namen, wie die der Muruntaka (an Stelle der Sarvāsti-vādin, die übrigens auch unter der Bezeichnung der Vibhajya-vādin zu verstehen sind); der Avantika[31]) und Kurukullaka (vielleicht mit den Gokulika der Pāli-Liste identisch). Wieder neue, aber deshalb nicht zuverlässigere Namen bietet Bhavya's zweite Liste, die mit „andere sagen“ eingeleitet ist: so die Tāmraśātīya; sie unterscheidet sich von den übrigen aber hauptsächlich dadurch, daß sie nicht zwei, sondern vier ursprüngliche Sekten angibt, nämlich die Sthavira, Vātsīputrīya, Vibhajya-vādin und Mahāsaṅghika. Wieder anders angeordnet ist schließlich Bhavya's dritte Liste, indem hier die Sthavira in drei Hauptgruppen zerfallen, nämlich die Sarvāsti-vādin, die Vāsaputrīya, Vibhajya-vādin, zu denen noch die eigentlichen Sthavira oder Haimavata hinzukommen. Da gar kein Versuch gemacht wird, die Berechtigung dieser Abweichungen etwa durch die Angabe einer Quelle zu rechtfertigen, entfällt jede Veranlassung, auf sie irgend welches Gewicht zu legen, zumal da Tāranātha wieder eine andere, aber gleichfalls nicht näher begründete Zusammenstellung bietet.[14])

---

[13]) Bezeichnung des nördlich der Narmadā gelegenen Landes mit der Hauptstadt Ujjayinī.

[14]) Tāranātha, Gesch. d. Buddhismus in Indien übs. Schiefner, p. 272 Die Verschiedenheit der Listen ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß jede einzelne Schule ihre eigene Überlieferung hatte; vgl. die der Sthavira (Tār. p. 206) und Mahā-saṅghika (Tār. p. 206).

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Leopold von Wiese, Briefe aus Asien. Rheinland-Verlag, Köln 1922. 76 SS., 8°, geb. 25 Mark (mit 8 Illustrationen).

Ein fein gebildeter Mann, der mit offenem Auge Indien bereist, wird auch wenn er sich an die viel begangenen Wege der üblichen Rundtouren hält, uns immer Interessantes zu erzählen haben. So wird auch das vorliegende Buch, das aus Reisebriefen hervorgegangen ist, zweifellos dankbare Leser finden, und ich bekenne gerne, daß es auch mir Stunden angenehmer Erinnerung bereitete. Die Etappen der geschilderten Reise sind die folgenden: Colombo mit Umgebung und Kandy—Madura—Trichinopoly—Madras—Hyderabad—Bombay—Delhi—Agra—Lucknow—Benares—Calcutta—Dardschiling—Rangoon—Mandalay—Penang—Singapore—Batavia—Hongkong—Shanghai. Die Illustrationen stammen alle aus Ceylon. Man kann nun billigerweise nicht viel Neues von einer derartigen Reisebeschreibung erwarten. Das Künstlerische liegt in der Gruppierung des Stoffes und in dem Subjektiven, das der Autor in ihn hineinlegt. Es kann auch nicht wundernehmen, daß hie und da ein Urteil — namentlich über die Menschen — schief ausfällt. Was man längs der Reisewege der Globetrotter von dem Leben und Charakter der Landeseinwohner wahrnehmen kann, ist immer etwas einseitig. Wie es durchaus irreführend wäre, wollte man die buddhistischen Mönche Ceylons nach den Tempelpriestern von Kandy beurteilen, so lernt man die Ṛodiyas nicht richtig kennen in dem viel von Touristen aufgesuchten Kadugannawa. Doch das sind Dinge, die sich schwer vermeiden lassen. Die Bilder, die uns in Indien entgegen treten, sind so außerordentlich mannigfaltig, daß kein Mensch ihren Inhalt völlig auszuschöpfen vermag. Wilh. Geiger

J. A. Sauter, Mein Indien. Erinnerungen aus 15 glücklichen Jahren. Leipzig, Verlag von K. F. Köhler, 1921.

Wer so lange Jahre wie der Verfasser dieses Buches in Indien gelebt hat, wird natürlich manches Besondere beobachtet und zu sagen haben, besonders wenn er so oft unter und mit den Eingeborenen, zu denen ihn aufrichtige Neigung und die Empfindung von Seelenverwandtschaft führte, lebte und selbst als Samnyâsin gekleidet Wallfahrten mitgemacht und sich ganz als Hindu gegeben und gefühlt hat. Das Buch ist aber doch mehr Unterhaltungs- als wissenschaftliche Lektüre geworden. Der Verfasser besitzt große Kunst der Schilderung, die er z. B. in der Beschreibung eines ausgestorbenen Dorfes und seiner Begegnung mit einer Aussätzigen (S. 143), des Sonnenaufganges im Himalaya (S. 186), eines Pariadorfes oder religiöser Feste beweist. Aber er hätte das geistige Indien nicht allzusehr vernachlässigen und mindestens das Buch einen Indologen durchsehen lassen sollen, der ihn vor manchem unnötigen und störenden Fehler wie „Bhagavadgitâ, das „erhabene“ oder „himmlische Lied“ (S. 246), dem Liebenschritt (S. 229, Druckfehler für Sieben?), dem heiligen Feuer „homam“ bewahrt hätte. Alfred Hillebrandt

Die Buddhistische Versenkung, eine religionsgeschichtliche Untersuchung von **Friedrich Heiler.** 2. verm. und verb. Auflage, München 1922, 100 SS., 8°. Preis 16 Mark.

Ein Buch, das auf gründlicher philologischer Kenntnis der Pâlisprache

und des Pâlikanons beruht, und das den behandelten Gegenstand in den weiten Zusammenhang vergleichender religionsgeschichtlicher Betrachtung hineinstellt. Es berührt an dem Buche das besonders sympathisch, daß man die innere Wärme nachempfindet, mit der es geschrieben ist, daß man durchaus das Gefühl von einer Kongenialität des Stoffes und des Bearbeiters erhält. Mit Recht wird in letzter Zeit — ich verweise da auch auf H. Beckhs Darstellung des Buddhismus — größtes Gewicht auf die Bedeutung gelegt, welche in der Buddhalehre der „Versenkung" zukommt. Sie ist nicht etwa nur Beiwerk und Schmuck, sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Erlösungslehre; sie ist der letzte Abschnitt des Weges, der zur Erlösung führt. Nach einer Einleitung, die den Buddhismus als „mystische Erlösungsreligion" charakterisiert, spricht der Verfasser in Kap. 3 von den „Stufen des Heilspfades", die er mit denen der Neuplatoniker und der christlichen Mystiker vergleicht. Auch die Entwickelung durch sîla zum samâdhi erfolgt nach dem Pâlikanon in einer regelmäßigen Stufenfolge. Sie beginnt mit der saddhâ, deren Wesen, wie ich glaube, von Beckh nicht richtig bestimmt ist. Heiler hat diese Stufen, da die Sache ja auch außerhalb des Themas liegt, wie er es sich gestellt, nicht weiter berücksichtigt. Eine eingehende Untersuchung bleibt also der Zukunft vorbehalten. In Kap. 5 und 6 werden die vier Stufen des jhâna[1]) und die parallel dazu stehenden vier appamaññâ behandelt, in Kap. 7 die an jene sich anschließenden Stufen des arûpajjhâna. Ich stimme aber dem Verfasser vollkommen bei, daß die Kombination des arûpajjhâna mit dem jhâna etwas willkürliches und wohl auch zeitlich späteres ist. Die Geschichte vom Mahâparinibbâna im Dîgha-Nikâya scheint mir dies deutlich zu zeigen. Nicht von der höchsten Stufe des arûpajjhâna, sondern vom vierten jhâna geht der Buddha in das Nirvâna ein. Mit der Schilderung der paññâ, der verschiedenen im jhâna gewonnenen geistigen Kräfte und des Nirvâna schließt die Darstellung der Erlösungslehre. Vielleicht ist gerade bei dem Kapitel Nirvâna der Punkt erreicht, wo ich am meisten von Heiler abweiche. Ich vermag mich dem Worte Söderbloms über das Nirvâna, so schön es auch klingt, nicht anzuschließen. Die Sphäre, in die ich den Begriff zu verlegen geneigt bin, ist eine weit kühlere, und es scheint mir das die logische Konsequenz aus der Lehre von der anattatâ zu sein. Im folgenden Abschnitt wird das Verhältnis des jhâna zum Yoga in durchaus zutreffender Weise erörtert. Die engen Beziehungen in äußerer Hinsicht liegen deutlich zutage, aber im Buddhismus erscheint der Yoga vertieft und vergeistigt. Es ist überhaupt ein fundamentaler Gedanke bei der Beurteilung der Buddhalehre, daß sie das Überlieferte nicht beseitigt, sondern nur in veredelndem Sinne umdeutet. Wird doch selbst der Volksglaube mit seinen durchaus animistischen Tendenzen in das neue Gebäude folgerichtig eingefügt. Eine schöne Parallele zwischen der buddhistischen Versenkung und dem mystischen Gebet, sowie — nach einem Ausblick auf die Bedeutung des Gebets im Mahâyâna-Buddhismus — zwischen Buddha, dem Meister der Versenkung, und Christus, dem Meister des Gebetes, beschließt das Buch, von dem ich gerne bekenne, daß es mich von Anfang bis zum Schluß gefesselt hat, auch da, wo ich vielleicht etwas skeptischer

[1]) Das Verhältnis der Begriffe jhâna und samâdhi wird S. 15 richtig klar gestellt.

und zurückhaltender urteilen zu müssen glaube, und das ich unbedenklich zu dem Besten zähle, was in letzter Zeit über den Buddhismus geschrieben wurde. Wilh. Geiger

Udâna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen, eine kanonische Schrift des Pâli-Buddhismus in erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von Dr. **Karl Seidenstücker.**

Der Übersetzer ist ein rüstiger Mitarbeiter auf dem Gebiete der Pâliphilologie. Wir verdanken ihm schon eine Reihe wertvoller Beiträge. Ich nenne vor allem seine hübsche Übertragung des Khuddakapâtha. Das Udânabuch hat er früher schon zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht, deren Hauptergebnisse in der Einleitung wiedergegeben sind, die er der vorliegenden Übersetzung voranstellt, und die über Komposition, Alter, Quellen usw. des Udânabuches handelt. Die Übersetzung ist, wie ich durch Stichproben feststellte, als korrekt zu bezeichnen. Sie trifft auch, wie mir scheint, den schlichten und doch so eindringlichen Ton des Originals, soweit dies bei einer Übertragung überhaupt möglich ist. Ein Kompromiss zwischen den Forderungen der Sprache des Originals und denen der eigenen Sprache und wieder ein solcher zwischen philologischer Genauigkeit und Lesbarkeit ist unvermeidlich. Das weiß jeder, der sich einmal an Übersetzungen aus dem Pâli versucht hat. Den Inhalt des Originals restlos auszuschöpfen, wird wohl nie gelingen. Übersetzt man z. B. auf S. 32 (III. 10) die Worte bhagavâ sattâham ekapallankena nisinno hoti mit „saß der Erhabene sieben Tage lang mit gekreuzten Beinen", so ist das Wörtchen eka außer acht gelassen, und damit der Gedanke, daß Buddha während der ganzen Zeit nie die Stellung wechselte. Doch das sind Kleinigkeiten. Sehr zu billigen ist, daß der Verfasser bei den wichtigeren und schwierigeren Terminis in den Anmerkungen das Pâliwort angibt. Es wird dadurch die Kontrolle sehr erleichtert. Daß ich an manchen Stellen von der Auffassung Seidenstückers abweiche, versteht sich von selbst. Ist man ja doch beim Pâli immer wieder genötigt, auch die eigenen Übersetzungen zu revidieren. Ich kann also das vorliegende Werk allen denen, die am Pâli-Buddhismus ernstliches wissenschaftliches Interesse haben, aufs wärmste empfehlen. Wilh. Geiger

Ernst Haeckel, Indische Reisebriefe. 6. Auflage. Leipzig 1922. (Mit dem Porträt des Reisenden und vier farbigen Bildern nach Original-Aquarellen des Verfassers, sowie einer Karte von Ceylon.)

Es ist wohl unnötig, der Neuausgabe von Haeckels Indischen Reisebriefen ein empfehlendes Geleitswort mitzugeben. Wenn ein derartiges Werk seine sechste Auflage erlebt, so beweist das, daß es in weitesten Kreisen der Gebildeten Boden gefunden hat und immer wieder Leser anzuziehen imstande sein wird. Außer dem ersten der neunzehn Kapitel, das „Eine Woche in Bombay" betitelt ist, handelt das Buch nur von Ceylon. Der Titel ist also eigentlich ein wenig irreführend. Dem Genusse des Lesers tut das keinen Eintrag. Auch von Ceylon selbst hat H. nur einen Teil, nämlich den Südwesten, kennen gelernt. Den Norden und Osten, der einen ganz anderen Charakter trägt, hat er nicht betreten. Was H.'s Reisebriefe so anziehend macht, ist zweifellos die außerordentliche Kunst der Schilderung. Die prächtige Landschaft Ceylons ist gesehen mit dem an Beobachtung gewöhnten Auge des Naturforschers, aber die

Feder, die das Gesehene beschreibt, ist von der Hand eines Künstlers geführt. Glänzend sind namentlich die Schilderungen der Vegetation. Wie oft habe ich es selber in Ceylon schmerzlich empfunden, daß mir eine botanische Schulung fehlte, daß ich nicht wenigstens einen Botaniker zur Seite hatte, von dem ich mir Aufschluß erholen konnte über die vielen überraschenden Erscheinungen, die dem Laien entgegen treten. Für geschichtliche Fragen hat H. keinen Sinn. Er ändert den Namen des Dorfes, Wäligama „Sanddorf", wo er sich längere Zeit seiner zoologischen Studien wegen aufgehalten, der englischen Aussprache sich anschließend, in Belligemma dem Anklang an das italienische „bella gemma" zu liebe. Über den Buddhismus erfahren wir nichts; von Buddha wird als von einem „Gott" gesprochen. Man merkt eben deutlich, daß die „Reisebriefe" in der Zeit geschrieben sind, in der die Naturwissenschaft ihre glänzendsten Triumphe feierte und als die Wissenschaft schlechthin angesehen wurde. Aber diese Einseitigkeit des Verfassers wird ausgeglichen durch die warmherzige Begeisterung für die Schönheit der Tropennatur, von der alle seine Schilderungen getragen werden. Wilh. Geiger

WELTSCHAU

Zusammengestellt von *Ludwig Ankenbrand,* Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten und Gelehrtenaustausch.

An die von **Rabindra Nath Tagore** in Shanti-Niketam gegründete Universität „Visva Bharati" wurden die Professoren **M. Winternitz,** der bekannte Prager Indologe, und Josef **Strzygowsky,** Kunsthistoriker an der Wiener Universität, berufen. Beide haben den Ruf angenommen und werden bereits im Wintersemester mit Vorlesungen beginnen. — Richard **Wilhelm,** der jetzt wieder in China weilt, will dort ein Orientinstitut gründen, das u. a. auch einen deutsch-chinesischen Professoren-Austausch vermitteln soll. — Der ehemalige chinesische Ministerpräsident **Chu Chi-chien** bereiste kürzlich Europa. Der Besuch galt, wie die „Voss. Ztg." zu melden weiß, der Vorbereitung des Planes, in Peking eine Hochschule für chinesische Klassiker zu errichten.

II. Museen und Ausstellungen.

Ende Juli fand in den Räumen der Bibliothek des Berliner Kunstgewerbemuseums eine **Ausstellung chinesischer Gemälde** aus der Sammlung Dr. du Bois-Reymond's statt.

III. Vorträge.

Universitätsprofessor Lic. Dr. theol. Rust sprach am 28. Juni in der Vereinigung der Freunde der Missionskunde und Religionswissenschaft in Königsberg i. Pr. über **„Die Religionen Ostasiens"** unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Allg. Evang.-Protest. Missionsvereins. Er kommt auf die Einführung des Buddhismus im Jahre 67 in China und 552 in Japan zu sprechen, schildert das Wesen dieser Religion neben dem der anderen Religionen Ostasiens und macht seine Hörer mit der Tatsache vertraut, daß in China und Japan das Volk im allgemeinen nicht einer bestimmten Religion anhänge, vielmehr je nach Bedürfnis bei der einen oder anderen Trost und Hilfe suche.

P. Peter Browe, ein katholischer Geistlicher, sprach am 9. Mai im Saale des Konservatoriums zu Zürich über **„Buddha oder Christus".** Der Vortrag war auf guter Kenntnis des Buddhismus aufgebaut und von „wohltuender Objektivität" getragen. Die „Neue Zürch. Ztg." bringt in ihrer Nummer vom 14. Mai ein eingehendes Referat darüber.

Professor Winternitz aus Prag hielt Ende Mai in Düsseldorf zwei Vorträge über die „Upanischaden und die Seelenwanderungslehre" und **„Buddha und der Buddhismus".** Der Redner hebt hervor, daß der Buddhismus Großes geleistet habe und daß für seine Verbreitung nie ein Tropfen Blut vergossen wurde, daß wir Deutsche aber die Lebensideale dieser Religion nicht zu den unseren machen könnten. Der Buddhismus sei östliche Mönchsmoral, nicht aber ein Ideal für den Fortschritt der Menschheit. Unserem Ideal, unseren modernen Empfindungen entspreche nur die lebensbejahende Tat, die Welt schöner und besser zu machen.

IV. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) ZeitungsAufsätze

Cohn, William, **Indische Kunstsammlungen**, in „Voss. Ztg.", Berlin, vom 1. Juni. Cohn verweist in diesem sehr beachtenswerten Aufsatz auf die indischen Kunstsammlungen in Boston, an deren Spitze A. K. Coomaraswamy steht, auf die diesen Winter in Holland geplante große Ausstellung indischer Plastik und auf die indischen Museen mit ihren reichen Kunstsammlungen und bedauert, daß wir in Deutschland keine geschlossene Sammlung indischer Kunst besitzen. Er führt dies auf Verständnislosigkeit und teilweise Verkennung indischen Kunstschaffens auch in wissenschaftlichen Kreisen zurück, was er im einzelnen belegt. Er hofft jedoch, das Beste von der Zukunft. „Es ist anzunehmen", so schließt er seine Ausführungen, „daß mit zunehmender Bekanntschaft indische Kunst noch einmal eine gewaltige Rolle in der Begeisterung der Kunstliebhaber zu spielen hat. Viele Ideale, nach denen wir uns heute sehnen, sie haben in der östlichen Kunst ihre Erfüllung gefunden. Die Bildung einer würdig aufgestellten indischen Kunstsammlung in Deutschland würde diese ganze Bewegung mächtig fördern und ihr einen festen Mittelpunkt geben."

Lütten, Hans, **Ponngyi-Pyan**; ein Sittenbild aus Birma, in „Hamburger Nachrichten", vom 6. Juli. Schildert eingehend die Verbrennung eines buddhistischen Mönches in Birma. Aus eigenem Erleben und eigener Anschauung gibt uns Lütten hier das Bild eines Mönchslebens, eines aus tausenden. „Seit er die gelbe Robe genommen und damit der Welt entsagte, als Jüngling schon, hatte er rein vegetarisch gelebt, um dem einen Gebote: Du sollst kein Leben nehmen (= Du sollst nicht töten!) gerecht zu werden. Und dieses tat er inmitten von Leuten, die, wenn ihnen solches möglich gewesen wäre, wohl von Fleisch und Fisch allein gelebt hätten. . . Dort, jenem Greise, war der Verschiedene schon ein guter Lehrer gewesen und hatte ihn, seine Kinder und Kindeskinder in die Lehren des Weisen Buddha Gautama, in die Schrift und Sprache der Pitakas eingeweiht. Jenem alten Manne war er nicht nur Lehrer, er war ihm auch Arzt gewesen . . ." und so gibt uns der Verfasser das Lebensbild eines Neunzigjährigen, den der Tod aus seinem selbstlosen Wirken gerissen. Dann schildert er uns die Wirkung des Todes auf die Dorfbewohner und Klostergenossen, die Einbalsamierung, zu der 56 Liter reinen Honigs verwendet wurden, und schließlich die zwei Jahre später stattfindende prunkvolle Einäscherung, die gleichzeitig ein großes Fest bedeutet.

b) Zeitschriften-Übersicht.

An heiligen Ufern. Archiv für Kultur und Forschung im Orient. Herausgeber Else Marquardsen-Kamphoevener. Schriftleitung Georg Léon Leszczyński (Schahin-Verlag, München). Doppelheft IV/V. Das Doppelheft bringt neben mancherlei wertvollen Beiträgen über Ägypten, Iran usw. „Shankaras Hymnus an die göttliche Mutter" von H. von Glasenapp, und „Wang und der Dämon" aus dem Chinesischen von P. Kühnel.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kultur und Kunst des fernen Ostens. Herausgeber Otto Kümmel, Erich Hänisch, William Cohn. Verlag Oesterheld & Co.., Berlin W 15. Heft 3/4 des 9. Jahr-

gangs enthält u. a. Aufsätze von Carl Clemen, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus (Schluß); — M. Diman, Indische Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst. Mit 12 Abb.; — Hans Bidder, Erinnerungen an J. M. de Groot. — M. Winternitz, Der indische Dramendichter Bhasa.

Neu-Buddhistische Zeitschrift (Dr. P. Dahlke, Berlin, Zehlendorf). Das **Frühjahrsheft 1922** enthält **„Der Dhamma"** (zur Physiologie des Buddhismus), **„Die Sendung des Buddhismus", Anuradha-Sutta", „Der Buddhismus im religionsgeschichtlichen Unterricht", „Über eine Stelle im Majjhima-Nikaya", „Indische Skizzen", „Das neue Leben", „Die RikshaFahrt"**, Bücherbesprechungen, Gedichte und eine Kunstbeilage.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (in Verbindung mit Prof. Dr. Hans **Haas** herausgegeben von Missionsdirektor D. Dr. J. Witte, Berlin; Huttenverlag, Berlin SW 11). Vorliegendes Heft 5—9 des 37. Jahrgangs 1922. **Heft 4:** „Die Verfolgung der Omotokyo-Bewegung" berichtet über das rücksichtslose Vorgehen der japanischen Regierung gegen diese Sekte, der sie sogar die Tempel niederreißen läßt, da sie angeblich wie Schinto-Tempel gebaut seien. **Heft 6:** „Rudolf Langes „Thesaurus Japonicus", von Prof. Dr. H. Haas; „Der Seelenwanderungsglaube, eine Befruchtung für die Zukunft" von Pfarrer Devaranne. **Heft 7:** „Eucken und Ostasien" von Devaranne; dann eine Anzahl wertvoller kleinerer Abhandlungen von Witte u. a.: „Soziale Fürsorge in Japan", „Die Erfolge d. Allg. Ev.-Prot. Missionsvereins und die Erfolge anderer Missionen in Japan", „Individualismus, Familie und Religion in Japan", „Ein nichtchristlicher Japaner über die christliche Mission in Japan"; mancherlei über China. **Heft 9:** Kleinere Abhandlungen über „Streik und Religion in Japan" u. a.

Evangelisches Missionsmagazin (Herausgeg. v. Friedrich **Würz**, Evangel. Missionsverlag, Stuttgart) 4.—7. Heft, April—Juli 1922. Heft 6 bringt nach dem Märzheft des „Harvest Field" neuere Begebenheiten auf den früheren deutschen Missionsfeldern in Südindien, Nachrichten aus China und Japan, und weithin eine gute Biblilographie. Heft 7 bringt „Die Konferenz des Christlichen Studenten-Weltbunds in Peking" von Prof. D. Heim aus Tübingen, z. Z. in China; die Nachricht vom Tode der indischen Pandita Ramabai, die ihrer Tochter Manodamabai nach neun Monaten in den Tod folgte; dazu Neues zur christenfeindlichen, besonders von den Studenten ausgehenden Bewegung in China.

Ostasiatische Rundschau (Verlag: Deutscher Wirtschaftsdienst G. m. b. H., Berlin NW 7). Heft 5—8, Mai—August 1922. Heft 5: „Welche geistigen Werte kann China uns geben?" von Ernst Boerschmann; „China und wir" von C. F. Heft 6: „Welche geistigen Werte kann China uns geben?" (Fortsetzung); „Europa im Spiegel der ostasiatischen Presse". Heft 7: „Der Kongreß des Weltbundes christlicher Studenten in Peking"; „Gründung einer chinesischen Nationalkirche". In allen Heften zahlreiche kleinere Nachrichten, sowie politische Aufsätze und Übersichten, die Indien, China und Japan in ihren Bereich ziehen.

Der neue Orient. Zeitschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten (Herausg. E. Mittwoch und O. G. v. We-

sendonk) 6. Jahrg., Heft 1, August 1922. Die Zeitschrift erscheint von jetzt ab in neuem, ansprechendem Gewande im Format unseres Blattes im gleichen Verlag (Verlag „Der neue Orient", G. m. b. H., Berlin W 10). Aus dem Inhalt dieser Nummer heben wir u. a. hervor: „Indien nach Gândhîs Verhaftung" von Helmuth von Glasenapp; „Die Entwicklung in Afghanistan" von O. G. von Wesendonk; „Ein mystisches Gedicht von Jayadeva" von H. v. Glasenapp.

Der buddhistische Weltspiegel, herausgegeben von Dr. Seidenstükker und Grimm, erscheint jetzt bei Drugulin, Leipzig und kündigt für den neuen Jahrgang Reprodukionen von noch nicht bearbeiteten Stücken, Buddhastatuen, aus der überaus reichen und wertvollen Buddhistischen Sammlung des Leipziger Grassi-Museums für Völkerkunde an, womit gleichzeitig, auf anschauliche Betrachtung gestützt, ein Einführungskurs in die buddhistische Symbolik verbunden sein soll.

Zeiten und Völker, Monatshefte für Volkswirtschaft, Geschichte und Geographie. Sonderheft **Indien.** Stuttgart, Mai 1922 (Heimat und Welt-Verlag, Dieck & Co., Stuttgart). Die Nummer bringt „Gandhis Gruß an den Prinzen von Wales", „Die indische Bewegung" von Max Grühl, „Ein aufgeklärter Despot" (Kaiser Akbar) von Dr. Ludwig Lang, „Das Jahr des Schreckens" (1857), „Tadsch-Mahal", „Indisches Allerlei", „Umschau" und eine „Bücherschau", fernerhin etwa ein Dutzend Abbilldungen, sowie eine Übersichtstabelle der indischen Religionsgemeinschaften, aus der wir entnehmen, daß in Indien 12 000 000 Buddhisten leben. Sie sind aber fast ganz auf Birma beschränkt.

c) Neue Zeitschriften.

Stimmen des Orients. Monatsschrift für das geistige, kulturelle, politische und wirtschaftliche Leben (der Völker) des Morgenlandes. Herausgegeben in Verbindung mit mehreren Orientalen von Max Grühl. Jahrgang 1, 1922 (12 Nrn.) Nr. 1, Juli (24 S.), Kirchheim-Teck (Württemberg), Fr. Späth's Nachf. Jos. Weixler, Preis 80.—.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Wilhelm Geiger, Bd. 1, H. 1 (114 S.), gr. 8°, Leipzig 1922, F. A. Brockhaus in Komm.

V. Kleine Nachrichten.

Der Osten den Deutschen wieder geöffnet. Seit dem 28. August ist Hongkong den Deutschen wieder geöffnet. Im Oktober werden ihm Singapore und die Malayenstaaten, im November oder Dezember Ceylon und im Januar Siam folgen. Indien mit Birma, Französisch-Hinterindien und Australien sind uns offiziell noch verschlossen und die Landung Deutscher ist gesetzlich noch verboten. Doch wurde dieses Verbot vereinzelt schon durchbrochen und die bereits überall wieder angeknüpften Handelsbeziehungen dürften über kurz oder lang auch Indien und den übrigen Osten wieder für uns öffnen. Japan und China waren uns nur zum Teil und auch da nur für kurze Zeit verschlossen. Damit eröffnet sich wieder die Möglichkeit, mit unseren buddhistischen Freunden im Osten die alten Beziehungen anzuknüpfen.

Über eine neue **wissenschaftliche buddhistische Gesellschaft** in Japan

berichtet Witte ausführlich im 6. Heft (37. Jahrgang) der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“. Die Gesellschaft hat sich im Anschluß an die buddhistische Hochschule (Otani-Universität der Schin-Sekte) in Kyoto als „Eastern Buddhist Society“ gebildet. Sie gibt ein eigenes Organ, „The Eastern Buddhist“, heraus und plant noch andere Veröffentlichungen, wie Übersetzungen buddhistischer Texte auch in europäische Sprachen. Die Zeitschrift soll dazu verhelfen, den Buddhismus zu verbreiten. Die letzte Nummer des Blattes war der Weltfriedensidee gewidmet und gipfelte in der Forderung eines „Weltfriedenskongresses nicht der Diplomaten und Staatsmänner, sondern der Religionen“.

China. In Peking fand kürzlich die Konferenz des Weltbundes christlicher Studenten statt, die auch der frühere deutsche Reichskanzler Dr. Michaelis besuchte. Gleichzeitig wird von einer christenfeindlichen Bewegung aus China gemeldet, die von Studenten ausgehen und in scharfen Polemiken wie wissenschaftlichen Erörterungen gegen die christliche Weltanschauung in Zeitungen, Zeitschriften und Vorträgen zum Ausdruck kommen soll. Sie konzentriere sich um eine „Ästhetische Gesellschaft“, die unter der Führung des früheren Kanzlers der Universität Peking, Zai, der in Deutschland studiert hat, arbeite. Zahlreiche nichtchristliche chinesische Gelehrte, wie Gebildete aller Stände, darunter viele, die in Europa und Amerika studierten, gehören der Gesellschaft an.

Indien. Der Sieg der Afghanen über die Engländer vor zwei Jahren hat nicht nur der Türkei aufs neue den Rücken gestärkt, sondern hat auch den Indern gezeigt, daß England nicht allmächtig ist. Das Eindringen moderner, europäischer Ideen, wie die Gandhibewegung, tun ihr möglichstes, Indien in Erregung zu halten. Die illustrierten Blätter bringen Bilder von Umzügen zu Ehren Gandhis, die im allgemeinen ruhig und würdig verlaufen, der Regierung aber trotzdem schwere Sorgen bereiten, umsomehr, als Inder jeder Richtung, Kaste und Religion sich daran beteiligen. Bemerkenswert ist auch, daß der Wesaktag, der heuer auf den 7. Mai fiel, in vielen Städten Indiens gefeiert wurde und daß, hauptsächlich durch die Werbetätigkeit der Mahabodhi-Gesellschaft, auch Bekenner anderer Religionen zahlreich an den Festlichkeiten teilnahmen, die dem Buddha als nationalem, indischem Heros galten. So berichtet v. Gp. in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung“ nach den „Times of India“ über die Buddha-Feier in Bombay, die „überhaupt die erste dieser Art in dieser erst in der britischen Zeit zu Bedeutung gelangten Metropole“ war, wie folgt u. a.: „Außer Buddhisten nahmen an ihr Hindus, Parsen und Mohamedaner teil. Neben anderen Rednern feierte A. Hydari, der Finanzminister von Haiderabad, dem größten indischen Staate, der unter mohamedanischer Herrschaft steht, Buddha als einen hervorragenden Faktor im indischen Nationalbewußtsein und als den Mann, der die Künstler zu den herrlichsten Bildwerken begeistert habe, welche die Welt aufweisen könne. Der japanische Konsul Nuita sprach von dem Buddha als dem Lehrer, der Indern und Japanern gemeinsam sei und beide Völker verbinde. Eine Zusammenfassung der der ganzen Veranstaltung zugrunde liegenden Motive gab schließlich R. Jayakar, wenn er hervorhob, sie solle in erster Linie dem Wiederaufbau der Einheit der asiatischen Kultur dienen, und

die Hoffnung aussprach, daß die Feiern von Buddhas Geburtstag in Indien fortan alljährlich stattfinden und zu einem die Völker Ost- und Südasiens einigenden Bande werden mögen."

Tibet. Am 14. Juli hat eine **Forschungsgesellschaft engl. Buddhisten** London verlassen, um unter Führung Dr. Maegovers hauptsächlich die Büchereien der tibetan. Klöster zu studieren, von denen man sich eine reiche Ausbeute für Wissenschaft und Religion erhofft. Auch Sven Hedin plant für nächstes Jahr wieder eine Tibetreise, und zwar sucht er diesmal sein Ziel vom Nordosten, von chinesischem Gebiet aus zu erreichen, da er, ausgeschlossen aus der englischen „Geographical Society" als Deutschenfreund, selbstverständlich Indien einstweilen nicht mehr betreten darf, hat er doch „gemeinsame Sache mit den Feinden Seiner Majestät" gemacht!

VI. Besprechungen buddhistischer Schriften in anderen Blättern.

Das Hamburger Fremdenblatt bespricht am 26. September eingehend in einem H. M., B., unterzeichneten Artikel die bei Kurt Wolff, München, erschienenen „Reden des Buddha" von Oldenberg und die Reclam-Ausgabe (6245) einiger Neumann'scher Übersetzungen „Aus den Reden Gotamo Buddhas".

H. **Haas** würdigt Georg **Grimm's „Das Leiden"** und **„Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha"** im Literarischen Zentralblatt, Leipzig, vom 12. August, dabei sehr richtig betonend, daß „Grimms Auffassung der Lehre Buddhas gerade in diesem Punkte („Ich") im Lager der europäischen Neubuddhisten, zu deren führenden Geistern er zählt, sehr temperamentvollem Widerspruch begegnet. Es ist besonders P. Dahlke, der als Wortführer der anderen Richtung ihr entgegentritt."

VII. Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens.

1) Schriften buddhistischen oder buddhologischen Inhalts:

Grimm, Georg, **Die Lehre des Buddha**, 9.—11. Auflage, München 1922, R. Piper & Co.

Witte, D. Dr. J., Missionsdirektor, **Die ostasiatischen Kulturreligionen**, Leipzig 1922, Quelle & Meyer, 183 S.

Hearn, Lafcadio, Neuauflagen von **„Buddha"**, „Izumo", „Kyushu", „Kwaidan", „Lotos" und „Kokoro"; Frankfurt a. M. 1922, Rütten & Loeining.

Koehler, D. Dr., **Indischer Geist und christliches Heil** („Philosophische Reihe"), herausgeg. v. Dr. A. Werner, Bd. 52, München 1922, Rösl & Cie.

Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig; Herausgeg. v. Hans **Haas.** Nr. 5 u. 7:

Haas, Hans, Prof., **„Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripitaka.** Mit 8 Taf. Autotypien, 23 Abb. im Text u. 1 Kt.; IV, 175 S., 4° (Enth. ferner: Haas, **Bibliographie zur Frage nach d. Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum** (47 S.)

Herrmann, Albert, Dr., **Die Verkehrswege zwischen China, Indien und**

Rom um 100 n. Ch., Geb. Orig. Kt. in Zweifarbendr. m. erl. Text., 8 S. 1 farb. Kt. 45×20,5 cm; 4°. — Beide Leipzig 1922, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig.

Oldenberg, Hermann, **Buddha** (Reden, Lehre, Verse, Erzählungen), Übers u. eingel. v. H. O., aus dem Nachlaß. München 1922, LVI und 473 S., gr. 8°, Kurt Wolff Verlag.

Jasink, Bernardus, **Die Mystik des Buddhismus,** Leipzig 1922, Altmann.

Seidenstücker, Karl, Dr., **Itivuttaka** (Übers.), Leipzig 1922, Altmann.

Nyanatiloka, Bikkhu, **Anguttara-Nikaya, Fünferbuch** (Übers.), München 1922, Oskar Schloß.

Günter, Heinrich, **Buddha in der abendländischen Legende,** Leipzig 1922, H. Haessel; XII u. 306 S.

Hansila, Ulrich, **Vom Buddhismus.** Ein kleiner Führer durch seine Lehre. Berlin 1922, Luna-Verlag, Berlin SW. 11 (Bd. 1 der Serie „Was muß man wissen?").

2) Wichtigere, neue Schriften aus der Welt des Buddhismus nichtbuddhistischen Inhalts:

Jü kang hu, Von Confucius zu Christus. Übers. v. Missionar J. A. Kunze, Berlin 1922, Buchh. d. Berliner ev. Missionsgesellschft.; 8°, 36 S.

Kunze, J. A., Mission., **Aus dem Leben eines chinesischen Helfers,** Berlin 1922, Buchh. d. Berl. ev. Missionsgesellschaft; 8°, 20 S.

Brinckmann, A. E. (Herausg.), **Die Kunst des Orients** (v. Kühnel, als Bd. 2 der sechs Bücher der Kunst), Berlin-Neubabelsberg 1922, Akadem. Verlagsges. Athenaion m. b. H.

Hedin, Swen, **Transhimalaja,** 8. Auflage, Bd. I, II, III. Leipzig 1922, F. A. Brockhaus.

Wilhelm, Richard, Peking, **Chinesische Lebensweisheit.** Vom Sinn des Lebens. Darmstadt 1922, Otto Reichl.

Melchers, China, 2. Bd., **Der Tempelbau. Die Lohan von Sing-Yan-Si.** 4.—9. Tausend; aus „Kulturen der Erde", 4. u. 5. Bd., Hagen i. W. 1922, Folkwang-Verlag, G. m. b. H.

Fick, Dr. Richard, **Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache für den Selbstunterricht.** 4. Aufl., Leipzig und Wien 1922, Hartlebens Bibliothek d. Sprachenkunde, Tl. 33; XII u. 194 S., kl. 8°, A. Hartleben.

Viśvanâtha Pañcânana Bhattâcârya, Kârkâvalî. Mit d. Verfassers eigenem Kommentar **Siddhântamuktâvalî,** aus dem Sanskrit übersetzt von Otto Strauß (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes; Red. Wilh. Geiger, Enno Littmann, Georg Steindorff, Bd. 16, Nr. 1). Gedr. m. Unterstützung d. Hänel-Stift. u. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Leipzig 1922, F. A. Brockhaus i. Komm. (XI u. 133 S.) gr. 8°.

Sûdraka, König, **Vasantasenâ** oder das irdene Wägelchen (Mrcchakatikâ). Deutsch von Herm. Camillo Kellner. 3. Aufl., Leipzig 1922; mit Einltg. v. Joh. Nobel; Ph. Reclam; 167 S., kl. 8°. Recl. Univ. Bibl. Nr. 3111/3112.

Bohn, Dr. Wolfgang, **Die Selbstheilung der kranken Seele**, Bd. 2. Leipzig 1922, Altmann.

Glaser, Curt, **Die Kunst Ostasiens**. Der Umkreis ihres Denkens und Gestaltens. Mit 36 Bldtaf. (6.—9. Tausend). Leipzig 1922, Inselverlag (VIII, 207 S.), gr. 8°.

Melchers, Bernd, **China, Der Tempelbau. Die Lochan von Sing-yan-si.** Ein Hauptwerk **buddhistischer Plastik**. 2. Auflage. Hagen i. W. 1922, Folkwang-Verlag. (47 S., 74, 45 S. Abb., 39 S. mit Abb. und Pl.), 4°.

Schômerus, H. W. Lic. theol. D. D. Doz., **Die Anthroposophie Steiners und Indien.** Leipzig und Erlangen 1922, A. Deichert; 67 S. m. Abb., gr. 8°.

Madhva, Anandatîrtha, **Kommentar zur Kâthaka-Upanisad.** Sanskrit-Text in Transkription nebst Übers. u. Noten, herausg. v. Betty Heimann. Leipzig 1922. 56 S., gr. 8°. Otto Harrassowitz (Kiel, Promotionsschrift vom Juli 1919).

La Roche Emanuel, **Indische Baukunst.** Herausg. unt. Mitw. von Alfred Sarasin. Mit e. Geleitw. von Heinrich Wölfflin u. e. Lit. Verz. von Emil Gratzl. 1. Teil Tempel, Holzbau und Kunstgewerbe. 2. Teil: Moscheen und Grabmäler. 3. Teil: Stalaktiten, Paläste und Gärten. Tl. 2 = Bd. 3, 4. Tl. 3 = Bd. 5, 6. München 1921/22. F. Bruckmann. 45,5 × 32,5 cm und 64 × 46,5 cm.

3) Neuerscheinungen des Auslandes oder in fremden Sprachen:

Bhattacharya, B. C., Indian images, Pt. 1, London 1922, 8°, Thaker.

Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für Indogermanistik. Indische Abteilung. Nr. 1—3:

Nr. 1. **Hertel**, Johannes, **On the Literature of the Shvetambaras of Gujarat.** 26 S., 8°.

Nr. 2. **Bharatakadvâtrimsikâ.** The thirthy-two Bharataka Stories ed. together with an introduction, variants, explanatory notes and a glossary, by Johannes Hertel. 55 S., 8° (Sanskrit u. Ant.).

Nr. 3. **Pañchâkhyânavârttika.** The Pañchakhyanavarttika. Ed. by Johannes Hertel. P. 1. Containing the text. 65 S., 8°.

Alle drei Leipzig 1922, Markert & Petters (in Kommission).

Sarkar, Benoy Kumar, Prof., **The political Institutions and theories of the Hindus.** Leipzig 1922, Markert & Petters; XXIV, 242 S., gr. 8°.

Subhadra, Bhikkhu, **The message of Buddhism**: the Buddha, the doctrine, the order. Ed. by J. L. Ellam; London 1922, K. Paul; 8°.

Khwaja, Kamal-ud-din, **India in the balance.** London 1922, Islamic Review, 8°.

Ahârya, Srî Ananda, **Tattwajnanam,** 9 u. 404 S., Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

— **Kalkoram,** 524 S. (mit Bild d. Verf.), Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

— **Karlima Rani,** 242 S., (mit Bild d. Verf.), Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

Rapson, E. J., **The Cambridge history of India** (in 6 vols.), Vol. 1: Ancient India. Cambridge 1922, Cmbr. Univ. Press., 8°.

Pargiter, F. E., **Ancient Indian historical traditions.** London 1922, Macmillan, 8°.

Eliot, Sir Charles, **Hinduism and Buddhism.** 3 vols., London 1922, Edward Arnold.

Stein, Aurel, **The thousand Buddhas:** Ancient Buddhist Paintings from the Cave-Temples of Tun-Huang, on the Western Frontier of China. London 1922, Bernard Quaritch Ltd.

Barnard, H. Clive, **India in pictures;** ill., London 1922; Black; 8°.

Ilbert, Sir Courtenay, **The government of India.** London 1922, Milford, 8°.

Tagore, Rabindranath,, **Creative unity,** London 1922, Macmillan, 8°.

Thakore, B. K., **Indian administration of the dawn of responsible government 1765—1920;** Bombay 1922, Taraporevala, 8°.

Underhill, M. M., **The Hindu religions year.** Calcutta 1922, Association Press, London, Milford, 8°.

Parry, T. R. Gambier, **A catalogue of the Sanskrit manuscripts.** Purchased for the administrators of the Max Müller memorial fund. London 1922, Milford, 8°.

Burlingame, Eugene Watson, **Buddhist legends.** 3 vols., Cambridge 1922, Mass. Harvard Univ. Press., 8°.

Dasgufta, Surendranath, **A history of Indian philosophy.** Vol. 1. Cambridge, Univ. Press., 8°.

4) Karten und Kataloge.

Das orientalische Antiquariat Karl W. Hiersemann, Leipzig, brachte einen illustrierten Katalog (Nr. 508) **Japanischer Farbholzschnitte und Schwarzdrucke** und einen weiteren (Nr. 510) **Kulturgeschichte** heraus.

Verlag Osk. Schloss, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth, G.m.b.H., München

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

Ahârya, Srî Ananda, **Tattwajnanam,** 9 u. 404 S., Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

— **Kalkoram,** 524 S. (mit Bild d. Verf.), Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

— **Karlima Rani,** 242 S., (mit Bild d. Verf.), Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

Rapson, E. J., **The Cambridge history of India** (in 6 vols.), Vol. 1: Ancient India. Cambridge 1922, Cmbr. Univ. Press., 8°.

Pargiter, F. E., **Ancient Indian historical traditions.** London 1922, Macmillan, 8°.

Eliot, Sir Charles, **Hinduism and Buddhism.** 3 vols., London 1922, Edward Arnold.

Stein, Aurel, **The thousand Buddhas:** Ancient Buddhist Paintings from the Cave-Temples of Tun-Huang, on the Western Frontier of China. London 1922, Bernard Quaritch Ltd.

Barnard, H. Clive, **India in pictures;** ill., London 1922; Black; 8°.

Ilbert, Sir Courtenay, **The government of India.** London 1922, Milford, 8°.

Tagore, Rabindranath,, **Creative unity,** London 1922, Macmillan, 8°.

Thakore, B. K., **Indian administration of the dawn of responsible government 1765—1920;** Bombay 1922, Taraporevala, 8°.

Underhill, M. M., **The Hindu religions year.** Calcutta 1922, Association Press, London, Milford, 8°.

Parry, T. R. Gambier, **A catalogue of the Sanskrit manuscripts.** Purchased for the administrators of the Max Müller memorial fund. London 1922, Milford, 8°.

Burlingame, Eugene Watson, **Buddhist legends.** 3 vols., Cambridge 1922, Mass. Harvard Univ. Press., 8°.

Dasgufta, Surendranath, **A history of Indian philosophy.** Vol. 1. Cambridge, Univ. Press., 8°.

4) Karten und Kataloge.

Das orientalische Antiquariat Karl W. Hiersemann, Leipzig, brachte einen illustrierten Katalog (Nr. 508) **Japanischer Farbholzschnitte und Schwarzdrucke** und einen weiteren (Nr. 510) **Kulturgeschichte** heraus.

Verlag Osk.Schloss, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth, G.m.b.H., München

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

SCHRIFTLEITUNG:
PROF. DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

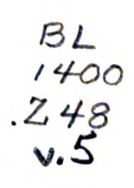
◇

V. JAHRGANG 1923/24
NEUE FOLGE II. JAHRGANG

◇

HERAUSGEGEBEN VON
OSKAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG

VERLAG OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
1924


BL
1400
.Z48
v.5

VORWORT

Wie so viele andere Zeitschriften, konnte auch die „Zeitschrift für Buddhismus“ im Jahre 1923 nicht erscheinen; es erübrigt sich ja wohl die sattsam bekannten Gründe hierfür nochmals anzuführen. Wenn auch die Wünsche nach Erscheinen des 5. Jahrgangs aus dem Kreise der zahlreichen Freunde unserer Zeitschrift immer lebhafter wurden, war es uns zur Zeit der Inflation doch nicht möglich, die Zeitschrift herauszugeben. Eine uns im Herbst 1923 von einem Berliner Gönner übermittelte Spende von 1000 holländischen Gulden, für die wir auch an dieser Stelle nochmals unsern herzlichsten Dank aussprechen, setzte uns in den Stand, den vorliegenden Band wieder erscheinen zu lassen. Leider hat sich durch unvorhergesehene Ereignisse und durch den Umstand, daß manche Korrekturen und Revisionen zweimal ins Ausland gesandt werden mußten, die Drucklegung des 5. Jahrganges noch stark verzögert.

Wir danken allen Mitarbeitern dieses Bandes für ihre Unterstützung und wollen nicht verfehlen, unsern ehrerbietigen Dank auch dem Altmeister Sir Aurel Stein in Srinagar für eine liebenswürdige Spende auszusprechen, sowie denjenigen, die uns sonst noch mit Geldspenden bedacht haben.

Unserm verehrten Freunde und treuen Mitarbeiter, Herrn Geheimrat Professor Dr. Wilhelm Geiger in München, danken wir nochmals an dieser Stelle für seine unermüdliche und uneigennützige Unterstützung.

Möge denn dieser 5. Jahrgang, wenn auch verspätet, hinausgehen und der „Zeitschrift für Buddhismus“ neue Freunde zu den alten hinzugewinnen. Der 6. Jahrgang, für den uns schon mehrere wertvolle Beiträge zugesichert sind, wird sich bald an den 5. anschließen.

München-Neubiberg, im Mai 1924.

Oskar Schloß Verlag.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Hauptartikel und Übersetzungen.

2. Bücherbesprechungen.

3. Weltschau 1923/24.

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS
HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

V. Jahrgang 1923/24

Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt.

Von Mrs. C. A. F. Rhys Davids, M. A., D. Litt.
Autorisierte Übersetzung von Stanisl. Schayer.

(Vortrag in der Quest Society.)

Das sind kurz formuliert die Gedanken, die ich in diesem Aufsatze entwickeln möchte: Der Buddhismus hat der Welt eine Lehre, einen Kultus und eine Theorie der Wiedergeburt geschenkt, die mit den früheren Religionen und philosophischen Systemen verglichen, als eindeutig und klar zu bezeichnen ist. Für uns, deren Blick mehrere Jahrhunderte wissenschaftlicher Forschung geschärft haben, ist sie unbestimmt und unvollkommen — ein Flickwerk, das überdies durch die einseitige Begeisterung der Nachwelt einigermaßen verdunkelt und entstellt wurde.

Soweit wir auf die ursprüngliche Gestalt der Lehre zurückgreifen können, finden wir vor:

1. Die als ein allgemein gültiges Gesetz schlechthin angenommene Tatsache der Wiedergeburt;
2. Wohlbestimmte Angaben über die einzelnen Stufen, über das „Woher“ und „Wohin“ der Wiedergeburten;
3. Die Annahme, daß das ganze Individuum, also Geist und Körper, und nicht bloß ein körperloser Geist oder eine körperlose Seele wiedergeboren werden;
4. Das Fehlen eigentlich positiver Angaben über die Art und Weise, wie die Wiedergeburt zustande kommt.

Die naive Einfachheit der Lehre hinsichtlich dieses letzteren Punktes wurde verdunkelt: a) durch die verhängnis-

volle Unklarheit der Sprache inbezug auf räumliche und zeitliche Bestimmungen, b) durch eine bestimmte mystische Theorie, aus der sich diese Unklarheit ergab, und die nur von den älteren Buddhisten bekämpft wurde, c) durch gut gemeinte Bemühungen der buddhistischen Kirchenväter, die innere Logik gewisser Grundsätze auszubauen, d) durch unsere eigene lückenhafte Kenntnis, die der Vermengung der älteren und der jüngeren Lehre Vorschub leistet, und durch die allgemein materialistische Tendenz unserer Psychologie.

§ 1.

Bereits in der alten Literatur Indiens — noch vor der Abfassung der 4 Pāli-Nikāyas — tritt uns der alte vage Glaube an das Leben vor und nach der irdischen Existenz entgegen, aber noch nicht als eine nahezu endgültig ausgebaute Theorie. In den vedischen Hymnen ist eine unbestimmt lange Fortdauer des Lebens ein Gegenstand des Betens, eine Gabe der Götter und der Ahnen. In den Brāhmaṇas und in den älteren Upanishaden gibt es Hindeutungen auf verschiedene Arten der Existenz vor und nach dem irdischen Leben, wobei manches von den Gedanken der Brāhmaṇas an die ähnlichen Ideen bei Empedokles erinnert, während hingegen die Vorstellungen der Upanishaden nicht ganz einheitlich sind. Erst in den Suttas des Buddhismus — sofern wir in diesem Zusammenhang von den Lehrmeinungen der Jainas absehen — finden wir spekulative Versuche und Bestrebungen, die auf die Annahme eines festen Schemas der Wiedergeburten, und zwar im Sinne eines Naturgesetzes hinauslaufen. Man sagt jetzt: „Du warst und Du wirst werden, ob Du betest und opferst oder nicht. Denn Dein Leben ist eingeordnet in die Gesetzmäßigkeit des Weltalls.“ Und das war sicherlich ein neuer Standpunkt.

Wie fand nun dieser neue Standpunkt seinen Ausdruck in der Sprache?

Besondere termini technici für die Kontinuität des Lebens müssen in den Schriften der Buddhisten selbst und nicht in unseren Interpretationen derselben gesucht werden. Wiedergeburt, Wiederverkörperung, Seelenwanderung, das Fortleben nach dem Tode und Metempsychose — sind insgesamt abend-

ländische Etiketten. Ausdrücke, die wir tatsächlich in den Texten vorfinden, sind folgende:

1. Die Erinnerung, die sich auf das Wie und Wo der früheren Existenzen bezieht und bei heiligen Persönlichkeiten auftaucht, heißt die Erinnerung an „frühere Wohnstätten" *(pubbenivāsānussati)*.
2. Verschiedene Sphären der Existenz heißen die 3 Arten des Gewordenen *(bhavā)*.
3. Oft fragt man den Buddha nach dem Schicksal einzelner Personen, die unlängst gestorben sind.
4. Das weltliche Wünschen führt zu einem „neuen Werden"; man sagt: „nach dem Absterben des Körpers ist man auf dem Wege zu einem neuen Körper".
5. Das gesamte Wirken in der Vergangenheit und in der Zukunft nennt Buddha ein langes Wandern, einen Lauf, an dem wir alle Anteil haben.
6. Wohl der gebräuchlichste Ausdruck ist das „Geraten", das „Aufsteigen" *(uppajjati)* nach dem erfolgten „Sinken" und „Schwinden" *(cuti, cavati)*. Hierbei ist diese Bewegung nach oben und nach unten nicht räumlich zu verstehen, wie es etwa in der christlichen Legende von der Himmelfahrt der Fall ist. Ein anderer Ausdruck: das „Hinabsteigen" *(avakkanti)* wird speziell vom Bewußtsein gebraucht, das im Begriff ist, in irgendeiner Art Körper eine neue Wohnstätte zu finden. Wenn aber die Natur es so eingerichtet hätte, daß die Kinder, ähnlich wie die Athene, aus dem Haupte des Vaters oder der Mutter geboren würden, so könnte man wohl vermuten, daß der landläufige Ausdruck „Aufsteigen" anstatt „Hinabsteigen" gelautet hätte. Wir haben eben in dieser Studie mit einer vorwissenschaftlichen Sprache zu tun.

Man könnte noch weitere Andeutungen über die Existenz des Individuums nach dem Tode und vor der Geburt anführen. Es genügt indessen auf die wichtige Hauptthese des Buddhismus hinzuweisen, daß nämlich jeder Mensch, der stirbt, weiter lebt, sodaß er auf diese Weise bereits unzählige Male gestorben ist und weiter leben wird, und daß der Uranfang seines Lebens unerforscht bleiben muß, während umgekehrt sein Ende, d. h.

das Ende des Sterbens und des Wiedergeborenwerdens, und nicht etwa des Seins selbst, verkündet wurde. Nirgends wird dieser Grundsatz aufgegeben, und es ist kein Mißverständnis möglich, wenn Buddha von der Präexistenz etwa mit anderen Worten spricht. „Ich war damals ein brahmanischer Priester .... ich war damals der junge Jotipāla ..... ich war damals jener Stellmacher .....“. Alle diese Vorstellungen bekamen das Gepräge einer alten, volkstümlichen Überlieferung und gingen auf in der Lehre von der Macht des Karma, d. h. von den Folgen des Tuns, von der Macht des Willens, das Schicksal des Handelnden zu gestalten. „O Herr — stammelt die wahnsinnige Ophelia — wir wissen, was wir sind, aber wir wissen nicht, was wir werden.“ Und der Buddhismus sagt: „Was wir sind, wissen wir nur dann, wenn wir wissen, was wir gewesen sind und was wir werden können.“

§ 2.

Die einzelnen Stadien der Wiedergeburt hat die buddhistische Lehre ebenfalls klarer formuliert, als es bis dahin der Fall gewesen ist. „Es gibt 5 Gänge (oder Etappen, *gati*)“ — lehrt der Meister: niraya, d. h. die Hölle oder das Purgatorium, das Reich der Tiere, das Reich der Petas oder der Manen, das menschliche Erdenleben und die Götterwelten. Jede von diesen Etappen kenne ich; und auch den jeweiligen Weg zu ihnen. Und es gibt das Nibbāna; ich kenne es und auch den Weg zu ihm.“ (Majjhima I, 73.)

Das ist die einfachste und möglicherweise die älteste buddhistische Einteilung. Die einzelnen Gatis waren in ihrem Aufbau nicht so einfach. Sie waren sozusagen eine Ablagestätte nicht nur für allerhand eschatologische Reminiszenzen, sondern auch für die freie Einbildungskraft des indischen Geistes, der sich in dem Spiel mit logischen Alternativen gefiel: A ist B, A ist nicht B, A ist beides, B und nicht B, A ist weder B noch nicht B. So kann die Wiedergeburt in der Gestalt eines Deva bloß körperlich oder auch rein geistig sein, sie kann sein „sowohl körperlich auch als geistig“ und „weder körperlich noch geistig“. Und so fand man eine Sphäre für Wesen, die ohne Bewußtsein, und für Wesen, die ohne Körper leben: Beides

gänzlich unvorstellbar. Diese Wesen sind vielmehr nach unserer Auffassung genau so leblos, wie es jede logische Abstraktion sein muß. Sind doch die Devas ohne Bewußtsein nur dann vorstellbar, wenn sie anfangen zu denken, — alsdann sterben sie aber sofort (vergl. Dialogues of the Buddha I, 41). Und auch die körperlosen Devas sind praktisch lediglich Erzeugnisse eines abstrakten Denkens, blutlose und leere Gebilde. Denn überall, wo uns die Bewohner der vier unsichtbaren Gatis entgegentreten, haben wir es in Wirklichkeit mit Wesen zu tun, die ebensogut wie wir selbst mit einem Körper und mit einer Seele begabt sind.

§ 3.

Dies war zweifelsohne der relativ einfache und durch keine Sophismen getrübter Glaube in den früheren Tagen des buddhistischen Zeitalters, soweit die Suttas und die in den kommentarartigen Erzählungen niedergelegte Überlieferung ihn getreu wiederspiegeln. In der Tat kann man das ohne weiteres aus den oft wiederkehrenden Stellen entnehmen, wo von dem Verkehr zwischen den drei letztgenannten Welten die Rede ist. Was die Petas betrifft — eine Form der Wiedergeburt, die wahrscheinlich aus den entarteten, unter dem gemeinen Volk verbreiteten Überresten des einst mächtigen Ahnenkultus der Veden übernommen worden ist — so erfahren wir, daß ein Verkehr zwischen diesen Wesen und geistig hoch entwickelten, hellsehenden und hellhörenden Menschen durchaus möglich war. So z. B. berichten die Erzählungen, daß der große Moggallāna, einer der beiden Hauptapostel des Gotama, die Fähigkeit besaß, die Petas, die infolge ihres sündhaften Treibens im früheren Erdenleben eine schlechte Wiedergeburt erlangt haben, zu sehen und sie auszufragen. Von diesen Petas heißt es, daß sie rings um die Mauern der irdischen Dörfer wohnten in unsichtbaren und manchmal prächtig ausgestatteten Wohnungen. Oft werden sie als anmutige Wesen geschildert; sie leiden indessen alle mehr oder weniger unter den entsetzlichen körperlichen und moralischen Strafen, die ihnen als Vergeltung für vergangene Missetaten auferlegt wurden. Doch konnte ihre Leidenszeit durch die Übertragung der Verdienste, die

ihre menschlichen Verwandten durch mildherzige Werke erworben haben, abgekürzt werden. Analog zu den Menschen waren sie mit einem substanziellen Körper begabt, ihre Intelligenz war aber durchaus mittelmäßig. Ihre Welt war der Mittelpunkt des Universums und wenn sie sehnsüchtig nach Hilfe von der Erde her ausblickten, so war das genau so, als wenn wir Hilfe, Erhebung und Trost von einer Welt erwarteten, die „über" uns ist und daher nicht in demselben Maße wie unsere eigene Welt eine konkrete Vorstellung für uns bedeutet.

Indessen — und hier wird das buddhistische Denken interessant — ihre Welt war nicht „oberhalb" und nicht „unterhalb", sondern gerade hier, ausfüllend und durchdringend unseren eigenen Raum. Diese Vorstellung ist für uns bedeutsamer, als man es gewöhnlich anzunehmen pflegt. Für den christlichen Glauben war es nicht schwer, an der Konzeption des Hinaufsteigens in den Himmel (Luc. XXIV, 51) und des Hinabstürzens in die Hölle festzuhalten. Denn der Raum war damals nicht durch die Astronomie nach allen Richtungen hin, soweit der Gedanke reicht, durchforscht, und es gab auch keine Antipoden. Aber heute glauben wir nicht an ein Weiterleben auf dem Monde, auf den Sternen oder wie die vedischen Inder rückseits der Sonne. Denn wir sind weniger bestrebt, das absolute Anderswo als vielmehr das Anderswie zu begreifen. So mag für uns ein Tag kommen, wo dieses Problem der Relativität die größte und praktisch wichtigste Bedeutung haben wird. Und es wird sich vielleicht zeigen, daß in einem Raum, der für alle Welten derselbe ist, jedes Anderswo innerhalb dieses Raumes liegt, sonst aber mehr als dieses, nämlich auch ein Anderswie bedeutet.

Von einem Verkehr zwischen Devas und Menschen wird in den Suttas öfters gesprochen. Die Welten der Devas liegen irgendwie weiter entfernt als die Welten der Petas; ein Versuch, die Entfernung einer von ihnen zu bestimmen, wird in einem viel späteren Werke gemacht, aber der Gedanke, daß es sich um ein Aufsteigen handelt, sei es in die erdhaftere Welt der Kāma-Devas, sei es in die weniger erdhafte Welt der Rūpa-Devas (oder Brahmas) tritt nirgends deutlich hervor. Eine von diesen Welten von der Erde aus zu besuchen war nur einem



psychisch hoch entwickelten Heiligen oder einem Deva möglich.[1] Der Übergang wird bewirkt durch eine Willensanstrengung, wie sie in einer heftigen Willensgeste zum Ausdruck kommt: „So wie ein starker Mann seinen gebeugten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm beugt, so verschwand der und der hier und erschien in — der betreffenden Welt.“ Von einer geschmacklosen wenn auch dekorativen Ausstattung mit Flügeln ist in dieser Literatur nirgends die Rede; es heißt höchstens: „Mit gekreuzten Beinen dasitzend kam er durch die Luft geflogen wie ein Vogel mit den Flügeln.“

Und wenn ein irdischer Besucher einmal in diese lichten Reiche (*svarga*) gelangte, so befand er sich nicht unter körperlosen Geistern, was wenigstens für uns eine gänzlich unmögliche Vorstellung wäre, sondern unter Männern und Frauen, die offenbar genau wie er selbst mit Leib und Seele ausgestattet sind. Sie sehen ihn, kommen auf ihn zu, nehmen seinen Arm und sprechen mit ihm, was ohne körperliche Organe unmöglich wäre. Ebenso erscheinen die Devas mit Armen, Beinen und Stimme begabt, wenn sie auf die Erde kommen (Dīgha, II, 37). Sie waren langlebiger, beweglicher und glücklicher als die Erdbewohner und besaßen die Fähigkeit Gedanken zu lesen. So lebten sie mit den Eigenschaften der Devas ausgestattet; ihrer Art nach waren sie geradezu Männer und Frauen. Der Erde haben sie einst angehört und viele von ihnen werden ihr wieder angehören. Sie haben die Körper wie Kleider gewechselt und mithin auch ihre psychisch-physische Organisation geändert, sind aber nicht körperlos geworden.

Ich spreche absichtlich von Devas und nicht von Göttern, wie man das Wort gewöhnlich übersetzt. Denn obwohl der Begriff eines Gottes umfassend und vieldeutig ist, so sollte man das Wort doch nicht in einem allzuweiten Sinne gebrauchen. Wo hört ein Gott auf, Gott zu sein?

Ein Gott ist Gott, wenn er vielleicht keine schöpferische Kraft, aber doch mindestens einen gestaltenden Einfluß, eine Art Oberaufsicht besitzt, sowie eine Form des Kultus und Anbeter, wenn er geben und nehmen kann, helfen, schädigen und

[1]) Die Welt des Brahma, Questions of king Milinda I, 126. (Übersetzung von Rhys Davids.)

strafen. Wenn er aber von all dem nichts besitzt, wenigstens außerhalb seiner eigenen Lebenssphäre, dann ist er kein Gott. In dem vedischen Pantheon begegnen wir wohl Gottheiten, die diese Attribute besitzen; in der späteren Zeit jedoch, als Buddha sein Sāsana, seine Kirche, gründete, waren die Brahmanen die einzigen, die diesem Pantheon Verehrung erwiesen. Und das gemeine Volk besaß nur kleine lokale Kulte dieser oder jener Devatās. Die Devas, die hin und wieder auf Erden oder bei sich Besuche machen oder empfangen, sind nichts mehr als die feinen Damen und Herren der Gesellschaft, freundlich und höflich und voll Achtung gegen große Lehrer und strebsame Schüler. Sie haben allerdings ihre Herren, aber auch diese sind nicht unsterblich. Denn sie waren Erdenbewohner und werden es auch voraussichtlich wieder werden.

Nein, buddhistische Devas sind keine Götter, und man muß diese Bezeichnung aufgeben, wenn man die buddhistische Lehre richtig verstehen will. Es ist eigenartig, daß das Christentum, welches zwar immer seine gleichbleibende, wenn auch sehr unbestimmt konzipierte Lehre vom Weiterleben aufrecht erhalten hat, niemals einen passenden Ausdruck für die Seelen nach dem Tode gefunden hat. Es wurde daran offenbar behindert durch die Unfähigkeit über den Körper, in welchem wir leben, Klarheit zu gewinnen. Und zugleich durch seine Mythen vom Todesschlaf und von den sich öffnenden Gräbern. Reiner Geist ist eben eine unmögliche Vorstellung. Sobald die Lehre vom Weiterleben im Fortschritt der Entwicklung allgemeiner ausgebildet wird, muß entweder ein Wort für die Weiterlebenden gefunden werden, oder man bleibt bei dem Ausdruck „Seele". Denn dieses Wort kann beides, körperliches und geistiges, bedeuten, wie es in dem telegraphischen Notsignal S. O. S. (save our souls, rettet unsere Seelen!) gebraucht wird.

§ 4.

Wir fragen: Was geschieht bei der Wiedergeburt nach dem Glauben der alten Buddhisten? Und worin besteht die Wiedergeburt? Für viele Forscher scheint diese Frage eine große Schwierigkeit zu enthalten. Und in der Tat, muß es nicht

beinahe so sein, da wir einerseits mit einer primitiven und vorwissenschaftlichen Anschauungsweise zu tun haben, andererseits die Beziehungen zwischen uns und unserem Körper gar nicht kennen? Aber könnte es nicht sein, daß wir hier in gewissem Sinne mehr Rätselhaftes hineinlegen, als an sich wirklich vorhanden ist? Und mit „wir" meine ich alle Autoren, ältere und neuere, die über Buddhismus geschrieben haben. Tatsächlich ist bei ihnen mancherlei zu beanstanden. Es scheint sonderbar, ist aber eine Tatsache, daß diese Schriftsteller und Schriftstellerinnen (auch ich habe gesündigt), so oft sie darauf zu sprechen kommen, wie der Buddhismus die Wiedergeburt aufgefaßt hat, jedesmal nicht zu den alten Suttas, sondern zu den späteren Schriften gegriffen haben. Aber der Meister lehrte Jahr für Jahr und er hatte keinen Paraklet, der ihm gefolgt wäre, um seine Schüler zu belehren. Was ist da an den alten Suttas auszusetzen?

Was geschah nach jenen, wenn ein Mann oder eine Frau zu sterben kam? Sie lehrten nicht, es würde sofort eine Wiedergeburt auf Erden stattfinden, sie erklärten dies vielmehr für unwahrscheinlich. Zugleich teilten sie die vier übrigen Möglichkeiten unter zwei Gesichtspunkten ein, indem sie 1. den unglücklichen Sturz in den Niraya, in die Welt der Petas, oder der Tiere und 2. den glücklichen Aufstieg zu der Welt der Devas unterschieden.

Es gab aber noch eine dritte Möglichkeit, nämlich das endgültige Nibbāna oder Parinibbāna, des vollkommen „Würdigen", des Heiligen oder des Arahant. Dieser entging den 5 Gatis oder Wegen durch seine vollkommene Heiligkeit. Denn er hörte auf weiterzuwandern, d. h. noch einmal wiedergeboren zu werden und wieder sterben zu müssen. Irgendwo, irgendwie ging er in einen dauernden Zustand der (?) Ruhe ein. Aber man darf nicht annehmen, daß er dabei aufgehört hätte zu existieren (Majjhima, I, 140). Denn wie in der Lehre, die Gotama an seine Zeitgenossen richtete, keine neue Erklärung über das Alpha aller Dinge enthalten war, so gab es darin auch keine über das Omega. Daraus aber, daß er kein Alpha und kein Omega verkündete, darf nicht gefolgert werden, daß sie für ihn nicht vorhanden gewesen wären. Vielmehr

mußte der Mensch, gerade was diesen Punkt betrifft, zu jener Zeit allein durch ein recht dunkles Tal wandern. Und nur wenige wurden reif für die Arhatschaft.

Sonst gab es für jeden eine Wiedergeburt, entweder als Nerayika, Peta und Tier oder auch als Kāmadeva oder als Brahmadeva, je nachdem wie die Handlungen das Schicksal vorher bestimmt hatten. Bei dieser Gelegenheit darf man vielleicht darauf hinweisen, daß wir bei allem Reichtum an Gleichnissen, Parabeln und Symbolen in der buddhistischen Literatur nicht jenem der Wagschalen in der Abstufung der Verdammnis begegnen, wie es dem christlichen Denken des Mittelalters geläufig war. Und doch spielt die Vorstellung des Wägens sowohl im wörtlichen, wie auch im symbolischen Sinne eine wichtige Rolle in der indischen Kultur.

Wenn also die Zeit für den Menschen um ist oder, um die stehende Phrase zu gebrauchen: bei dem Zerfall des Körpers nach dem Tode,[1]) findet man sich selbst in einem neuen Körper, in eine neue Welt erhoben. Es ist vielleicht möglich, daß der Ausdruck „sich selbst" von dem Kenner der buddhistischen Literatur beanstandet wird. Und doch ist es so, indem man im praktischen Gebrauch, wie wir sagen, und „im Sinne der Konvention"[2]), wie der Ausdruck bei den späteren Buddhisten lautet, wohl annehmen darf, daß es derselbe Ānanda ist, der weiter wandert, wenn er gestorben ist. Es ist zwar nicht das gleiche Selbst des Ānanda, da ja sein Selbst einem ewigen Wechsel unterliegt, und doch ist es kein anderer Ānanda, indem es sich nur um einen neuen, sagen wir 500—01. Abschnitt der Lebensgeschichte eines Individuums handelt, das jetzt Ānanda heißt. Und dieser Ānanda ist genau so gut der gleiche alte Ānanda, wie Ich oder Du derselbe bleiben. Und er wird wahrscheinlich auch den gleichen Namen behalten. So lesen wir von dem reichen Gönner der Gemeinde Gotamas, von dem Kaufmann Anāthapiṇḍika, daß er nach seinem Tode bei Gelegenheit eines Besuches im Jetahain bei Sāvatthī, von der nächsten Devawelt kommend, von Gotama und Ānanda im

[1]) Kāyassa bhedo param maraṇā.

[2]) Sammuti.

Geiste gesehen und gehört und als Anāthapiṇḍika erkannt wurde.[1]) Oder wir lesen, um nur noch eine ähnliche Episode, die Gotama seinen Schülern erzählt, anzuführen, wie der kürzlich verstorbene General Ajita dem Buddha erschien, um einen gegnerischen Yogin als Lügner zu entlarven: „Er hat dem Volk erzählt, ich wäre im Fegefeuer wiedergeboren, aber ich bin in Wahrheit ein Deva geworden, in der Welt der 33.“ Der Buddha sagt nicht: „Der Mann, welcher Ajita war,“ er spricht vielmehr von ihm als dem Licchavi-General Ajita. Es wird also angenommen, daß die individuelle Wesenheit ununterbrochen weiterbesteht.

Im Falle der Wiedergeburt als Tier gehen zweifellos der Name ganz und die menschliche Mentalität zum großen Teil verloren. Indessen, von den volkstümlichen Vorstellungen und weitschweifigen Kommentaren abgesehen, finden sich unter den durch die übernatürliche Einsicht eines Lehrers anerkannten Fällen keine Beispiele dafür. Nach wenigen Suttastellen (Majjhima III, 167) versichert Buddha, daß einige Klassen von Übeltätern von diesem Schicksal betroffen werden, aber soweit ich weiß, enthalten sonst die Suttas keine besonderen Angaben über derartige Fälle, und während bei der Wiedergeburt dieser Art, oder als irdische Menschen das Auftreten eines Selbst oder einer Persönlichkeit keine angemessene Behandlung findet, ist die Erwerbung eines neuen Körpers eine relativ einfache Angelegenheit; denn wohl erzeugen die Eltern immer neue Körper, aber es ist durchaus einleuchtend, daß keine tierischen oder menschlichen Eltern jemals neue Geister oder neue Selbste zustande bringen.

Wenn wir weiterhin fragen, woher nach dem buddhistischen Glauben der neue Körper stammte, etwa wenn ein Mensch in die Erscheinungsform eines im Fegefeuer weilenden Wesens, eines Peta oder eines Deva übergeht, so finden wir darüber an den betreffenden Stellen keine Auskunft. Jedenfalls ist es evident, daß ein neuer Körper da war. Aber das ist auch alles, was sich darüber sagen läßt. Und soweit es die Texte bezeugen, sind die Lehrer nie danach gefragt worden.

---

[1]) Saṃyutta (I.) II, 2 § 10.

Jene Zeit war eben in solchen Dingen nicht kritisch. Außerdem lag damals die Idee des feinen Körpers nahe, der im Tiefschlaf von dem Gewebe des Leibes frei wird und in der Welt herumschweift, eine Auffassung, die dem Denker als ohne weiteres gesichert, mindestens aber als wahrscheinlich erschien. Denn es ist nicht ein körperloser Geist, welcher sich dann von dem irdischen Körper trennt, sondern das Selbst des Menschen in eine feinere Substanz gekleidet, das dem Lebensodem den Schutz seines „Nestes" überläßt.

Mit seinem hochleuchtenden Körper „blickt er herab" auf seine schlafenden Glieder und „kehrt in seine Heimat zurück, der goldene Geist, der einsame Vogel". Er verbringt die Zeit im Scherzen, Lachen und Lieben, oder sieht grauenhafte Dinge, lernt Gutes und Schlechtes kennen, und eilt zurück, wenn der irdische Körper erwacht, um sich dann wie ein Regen oder wie ein Dunst in ihm aufzulösen. Und so ist der Traum für das Wachen nicht eine Erinnerung an ein seltsames unerklärliches Spiel der Phantasie, sondern an wirkliche Ereignisse während des Schlafes. Die Upanishad, welche diese Ansichten vertritt, (die Bṛhadāraṇyakopaniṣad) wird gewöhnlich zu denen gerechnet, deren vorbuddhistisches Alter gesichert ist.

Die Psychologie beschäftigt sich viel mit Traumbewußtsein. Und vielleicht ist es möglich, daß indische Psychologen eines Tages auf ihre alten volkstümlichen Vorstellungen zurückgreifen und diese ebensogut wie die modernen „gros de l'avenir" (mit Leibniz zu sprechen) finden werden. Aber der frühe Buddhismus stand vielen landläufigen Theorien von Anfang an feindlich gegenüber. Und es mag wohl sein, daß eine von diesen (worauf ich jetzt zu sprechen komme) ihn verhinderte, von den Lehren der älteren Upanishaden Licht zu empfangen. Die Theorie von dem feineren Körper als unserer neuen Stätte beim Tode würde genügen, hypothetisch wenigstens, alle körperliche Wiedergeburt ohne Eltern zu erklären. Aber so lehrte man nicht. Wir haben auch in einem der Suttas (Itivuttaka § 83) eine Beschreibung, wie sich der Tod in einem Deva ankündigt (und wie seine Gefährten von ihm Abschied nehmen, als die Zeit seiner Rückkehr auf die Erde herankommt), aber

von der Ankunft eines würdigen Menschen unter den Devas ist nirgends die Rede.

Doch wie steht es mit der Wiedergeburt eines neuen Geistes. Ist es ein ganz neuer Geist, der da geboren wird? Läßt uns die Lehre auch hier im Stich? Es handelt sich da gewissermaßen um vier Fünftel des irdischen Menschen; denn vor den körperlichen und nicht körperlichen Bestandteilen macht der körperliche nur einen khandha oder Wesensbestandteil aus, von den nicht körperlichen gibt es vier, und diese sind nach unseren Begriffen das Geistige. Was sagt nun Buddha über den neuen Geist bei der Wiedergeburt?

— Garnichts! Geist ist in einer dauernd wechselnden Bewegung des Entstehens und des Aufhörens (Saṃyutta II, 95); das ist allgemein gesagt, nicht in Bezug auf einen neuen Lebensabschnitt. Und das heißt so viel, als wenn er gesagt hätte: „Das ist keine richtige Fragestellung." Wenn er aber jetzt gelebt hätte, dann würde er sagen: „Es ist als ob man einen Mann, der eine abgenützte elektrische Batterie bei Seite legte und eine neue einsetzte, fragen wollte: „Warum hast du mir nicht gleich neue Elektrizität verkauft?" Die elektrische Kraft ist potentiell immer wirksam, aber sie ist unfähig zu wirken ohne die Batterie und ohne den Klingelknopf. Wir alle brauchen, wenn wir sterben, eine neue Batterie. Die Kraft sind wir selbst, und ihre Wirksamkeit der Geist.

So würde sich vielleicht ein neuer Buddha ausdrücken, dem der Begriff der Energie geläufig wäre. Wie hat sich aber der Buddha darüber ausgesprochen?

Diese Frage ist durchaus berechtigt. Die Lehre Buddhas ist durch größere analytische Sorgfalt ausgezeichnet, als es bis dahin der Fall war. Sie kann aber naturgemäß keine Parallelen ziehen zu Kenntnissen, die damals noch nicht vorhanden waren. Er spricht davon, daß der Geist in dem neuen Körper eine neue Stätte, einen neuen Standort und eine neue Grundlage fände. Das bedeutet nicht, daß er den Geist für etwas Festes gehalten hätte, das wie ein Kopf auf dem Rumpf fest säße. Für ihn war nicht der Geist gegeben, sondern die Funktion des Geistes, nicht das Bewußtsein, sondern das Bewußt-Haben, analog zum Akt des Handelns. Wir gebrauchen

Federn, Schreibmaschinen und Papier. Wenn sie verbraucht sind, erneuern wir sie, aber wir kaufen nicht ihre neue Funktion. So tritt beim Tode der „Bheda“, die Trennung vom Geist ein, der unser Selbst bedeutet. Aber das Sterben betrifft nur den Körper. Wir dürfen uns durch die kleine Parabel von dem Lastträger (Saṁy. III, XXII, 12, 1) nicht irre führen lassen. Der Träger ist irgendeine Person, die Last ist die Gesundheit des geistigen und des körperlichen Organismus. Das Aufnehmen und Niederlegen sind das Greifen nach dem Begehrten und das Aufhören der Begierde. Das Gleichnis ist nicht so gefaßt, wie man erwarten würde, daß sich nämlich das Niederlegen auf den Tod und das Aufheben auf die Wiedergeburt bezöge. Man hat aber die Stelle erklärt, als ob sie bedeutete: der Geist sowohl wie der Körper wären bei Tode niedergelegt, und nur die „Person“, das Ich bliebe ohne oder mit einer neuen Last übrig. Das ist eine Mißdeutung des Textes.

Der Tod betrifft nur den Körper. Das Schwinden der nicht körperlichen Prozesse und Kräfte (die den Geist ausmachen) in dem sterbenden Instrument des Leibes und ihre Erneuerung in einem neuen Leibe könnten sonst nicht erklärt werden und können nicht erklärt werden, bis die Stunde kommt, wo man verstehen lernt, was man noch nicht versteht: die Beziehung zwischen Leib und Seele. Man war damals nicht im Stande, es zu lernen. Man wartet und sucht nach Erleuchtung, und auch Buddha wußte es nicht oder wollte die Aufgabe nicht überschreiten, welche den großen Helfern der Menschheit gestellt ist.

Was ist nun, was einige Forscher in der buddhistischen Lehre von der Wiedergeburt als störend empfinden? Der Buddhismus — sagt man — ist nicht logisch interessiert, sondern verfolgt ethische Zwecke. Er lehrt die Wiedergeburt, d. h., neben der jetzigen frühere und spätere Existenzen, um die Lehre einzuschärfen, daß gute Taten in einem früheren Leben in diesem Leben zum Glück führen und gute Taten in diesem Leben in einem späteren Leben zum Glück führen, und schlechte Taten jetzt oder später die umgekehrte Wirkung haben. Aber zugleich lehrt er, daß es keinen Attā gibt, kein Selbst, keine Seele, die von einem früheren in das jetzige Leben

übergegangen wäre, oder von dem jetzigen in ein künftiges Leben in einen neuen Körper überginge. Und wenn „Ich“ nicht selbst übergegangen bin oder übergehe, wie kann mir da Glück oder Leid zuteil werden für das was „Ich“ getan habe? Das ist die Schwierigkeit. Und sie wurde Buddha selbst vorgelegt und von ihm in eigenartiger uns überraschender Weise beantwortet (Vergl. meinen „Buddhismus“, Home University library, p. 138 ff.).

Wir erinnern uns der vier Momente (a, b, c, d), in denen die Schwierigkeit bestand und noch besteht. Zunächst die verhängnisvolle Zweideutigkeit der Sprache. Das buddhistische Wort für Leben, im Sinne eines Zeitabschnittes der individuellen Existenz, war das „Selbstsein“ *(attabhāva)*. Und die Reflexivpronomina: mich, dich, uns selbst usw. werden in den verschiedenen Flexionsformen alle gleichmäßig durch das Wort attan ausgedrückt, ohne daß ein Possessivpronomen hinzugesetzt wurde. Aber attan bedeutet nicht nur unser eindeutiges (mich-) selbst, (dich-) selbst, (ihn-) selbst usw.; attan, auf Sanskrit *ātman* bedeutet auch „Geist“, und setzt wie lateinisch spiritus die Grundbedeutung „Atem“ voraus; im besonderen bedeutete das Wort „göttlicher Geist“ und war äquivalent mit „Brahman“. Und diese beiden sind nicht mit irgend einem Gott des alten indischen Pantheons identifiziert worden, sondern mit dem tiefsten Urgrund und Wesen des Alls, nach dem der indische Geist geforscht hat. Das griechische *πνεῦμα* ist das einzige Wort, das ungefähr dem ātman entspricht, auch ihm liegt die Bedeutung Atem zugrunde. Und daraus eine Zweideutigkeit des Ausdrucks, der für uns schwer faßbar ist. Wenn wir jedes Mal das Wort „Selbst“ im Sinne von Heiliger Geist gebrauchen wollten, würden wir leicht zu einer ganz falschen Auffassung gelangen. *πνεῦμα ὁ θεός* — „Gott ist Geist“ sagt der heilige Johannes. Aber wenn Jesus sagt: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod,“ so gebraucht er nicht das Wort *πνεῦμα*. Er sagt meine *ψυχή*, oder gebraucht die aramäische Entsprechung. Und als der Versucher zu ihm sprach: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich herab,“ brauchte er nicht zu sagen, als er davon berichtete: stürze den Heiligen Geist herab, sondern: *βάλε σεαυτὸν κάτω*.

Aber auf Pali heißt Geist, Seele, Selbst alles attan. So lag es einem Inder in Buddhas Zeit viel näher als uns, im Selbst oder in der Seele etwas geheimnisvoll Göttliches zu sehen.

Dieser Bedeutungsübergang wurde schon zu Buddhas Zeit vollzogen. Für die mystische Einsicht war das Selbst des Menschen identisch mit dem göttlichen Selbst, das in jedem Herzen als winziges, kleines Abbild wohnt — ein zweites Exemplar, geistig und körperlich zugleich, das den irdischen Leib im Schlaf und im Tode verläßt. Und als Gott war es ewig, unveränderlich und frei von Leid. Denn das war das Wesen der Göttlichkeit.

Gegen diesen Glauben hat Buddha von Anfang seiner Laufbahn an entschieden protestiert (Vinaya I, 13), und das geht durch alle Suttas hindurch. Die Argumentation, deren er sich bediente, ist nur dann verständlich, wenn man seine Widerlegung des attan nicht auf das menschliche sondern auf das göttliche Selbst bezieht. Geleugnet wird nicht das Selbst oder die Seele, sondern die Theorie von der Seele (*atta-vāda)*. In direktem Gegensatz zu der Lehre derer, die da sagten: „tat tvam asi, das bist du, du bist selbst ātman, bist selbst Gott“ — sagte er: „das ist nicht dein, das bist nicht du, das ist nicht dein Gott.“

Er hätte nicht nötig, diesen Standpunkt zu vertreten, wenn er jetzt gelebt und jetzt gelehrt hätte. Er hätte nur zugegeben: was man auch unter Selbst oder Seele versteht, der Mensch selbst ist nichts Göttlich-Vollkommenes, Mächtiges, Unveränderliches und Unübertreffliches; sondern vielmehr ein schwaches, sündhaftes und vergängliches Wesen, das oft leidet und sowohl der Vervollkommnung als des Niederganges fähig ist.

Das erschöpft aber noch nicht Buddhas Polemik gegen die Theorie des attan. Denn sie richtet sich zugleich gegen das Wort selbst. Die theoriefeindliche Lehre, die er verkündete, war nicht materialistisch. Aber er sah, daß für das Volk Worte und Namen Dinge bedeuten (vergl. Dialogues of the Buddha I, 263; Kindred Sayings I, 16, 18); besondere Dinge, die man sehen und berühren kann. Und wenn man sie auch nicht sieht oder berührt, so genügt es ein Ding zu nennen, um einem Begriff Substanz zu verleihen. Er vermied metaphysische Dis-

kussionen mit denen, die ihm metaphysische Fragen vorlegen wollten. Und er hatte keinen wissenschaftlichen Wortschatz, um seine eigene Meinung durch physikalische Analogieen zu erläutern. Aber stets leugnete er, daß es einen Körper, einen Geist, ein Selbst, eine Seele als das reale Wesen des Ich gäbe, welches wanderte von Geburt zu Geburt ähnlich einer Kraft, die sich selbst in einer materiellen Substanz oder in den Verständlichkeiten des Geistes manifestiert. Als ob er sagen wollte: Wenn „ich weiß", so gibt es da nicht einen Wisser und ein Wissen, — „ich weiß, ich bin Wissen". — „Ich liebe," das heißt nicht: ich habe Liebe, sondern ich bin der Liebende, ich bin Liebe. Man mag Worte setzen, aber man darf dabei nicht vergessen, daß ein Wort nicht einer Wahrheit entsprechen kann. Aber er sagte das nicht und wir wollen ihm keine Worte in den Mund legen. Er sagte: „Man geht von Leben zu Leben." Und: „Man ist weder Körper noch Geist (Saṃyutta II, 33, 166), weder Wort noch Ding." Er hat nicht gesagt, was der Mensch wirklich wäre. Er wußte es wahrscheinlich nicht. Er wußte, „der Mensch" geht von Leben zu Leben. „Er wandert dahin, er eilt dahin" *(saṃsarati, sandhāvati)*, er spricht von einem unbekannten Anfang (ibid. II, 178 ff.). Und solange „Unwissenheit" und „Begierde" besteht, findet der Geist immer neue „Station" (ibid. II. 38 ff.). Dieser Geist ist nicht bei jeder Geburt ein neues Etwas, es ist ein kausaler Prozeß (ibid. II, 20, 23; Majjhima I, 259 ff.)

§ 5.

Als Jahrhunderte später der Geist der Pandits oder, wie wir sagen würden, der Scholastiker, in den Schriften über Vinaya und Dhamma mit ihren etwas primitiven Analysen und Zergliederungen niedergelegt und der Abhidhamma verfaßt war, und als alle drei Sammlungen niedergeschrieben waren, hatte die religiöse Haltung sich geändert. Die alte Ātman-Lehre vermischte sich mit dem sogenannten Bhakti-Gedanken. Diesen Mischungsprozeß können wir in der Bhagavad-Gītā beobachten. Attan als „göttlicher Geist" ist nun kein kritischer Punkt mehr im Buddhismus, weder in „Den Fragen des Milinda" noch im „Visuddhi-Magga". Gegenstand des

Streites ist nur noch das Selbst als Wesenheit, abgesehen von ihren Funktionen. Und die Ablehnung einer solchen Wesenheit beansprucht so sehr das Interesse des älteren und des jüngeren Abhidhamma, daß jeder positive Gedankenaufbau volltändig vernachlässigt wird. Und daher die ganze Schwierigkeit für die moderne Interpretation.

Die buddhistischen „Väter“ waren ebenso wenig wie ihr großer Meister im Stande zu sagen, was der Mensch wirklich ist. Wenn aber im Kathāvatthu und auch im Milindapañha ein „Fortgang von einer Welt zur anderen“ offensichtlich abgelehnt wird, so ist damit ein Fortschreitendes abgelehnt, nicht eigentlich ein Fortschreiten. Es gibt keine Wanderung eines identischen, unveränderlichen Etwas, das der identischen, unveränderlichen „Person“, dem „Wesen“, der „Seele“ entspräche. Daß dabei an eine Wanderung zu denken ist, ergibt sich deutlich aus dem Gleichnis im Visuddhi-Magga: „Wie ein Mann über einen Graben gelangen kann, indem er sich mit einem Tau, welches diesseits an einem Baum hängt, hinüberschwingt, so geht der Geist (*viññāṇa)* beim Tode in kausaler Verbindung zu den Objekten fort usw.“ (Visuddhi-magga, p. 554). Aber obwohl die Ausdrucksweise des Buddhaghosa reich (und oft sehr verworren) ist, ist der Reichtum seiner Ideen sehr gering. Noch ärmer an Ideen ist der „Milindapañha“ und wohl am ärmsten das Kathāvatthu. Und wohl deshalb, weil die Kenntnis der Naturgesetze und der Naturkräfte in diesen Texten dürftig und primitiv war. Sie besitzen eine gewisse Fertigkeit in der Dialektik, aber sonst nichts. Es liegt eine breite Kluft zwischen den Verfassern dieser Werke und uns. Sie mühen sich sehr, in dem „Mann auf der Straße,“ dem Laien, die Vorstellung zu beseitigen, daß nämlich, wenn man „Person“, „Wesen“, „Seele“, „Ich“ und „Du“ sagt, das Wort einer bestimmten, inneren, unsichtbaren, objektiven Einheit entspricht, die hinter der sichtbaren Erscheinung verborgen ist. So heftig stritten sie darum, daß sie etwas viel wichtigeres aus den Augen ließen, nämlich daß es einen geistigen Zusammenhang oder ein wahres Wesen des Menschen gibt, das nicht objektiv gefaßt werden kann, welches eine Reihe von Verkörperungen hindurch in dem Ausdruck findet, was wir Geist

(Denken, oder Wille) nennen. Sie haben den Materialisten ein wenig in die Hände gearbeitet.

Denn wie eine Klingel, glühender Draht und eine Batterie keine elektrische Kraft sind, so ist das fühlbare sichtbare, hörbare Gebäude des Körpers nicht wir selbst, noch der Geist, welcher vielmehr in uns und im Körper wirksam ist. Gebt mir einen Körper und ich kann mich selbst dadurch ebenso zum Ausdruck bringen wie durch das was ich als Geist bezeichnen möchte. Folglich müssen wir bei einem Glauben, der Wiedergeburt und Weiterleben lehrt, nur die eine Frage stellen: Wie ist es mit dem neuen Körper? Die Frage nach einem „neuen" Geist können wir beiseite lassen. Wenn der Mensch einen neuen Körper findet, wird er als Geist darin wirksam sein. Wie? — das können wir nicht sagen, bis das Verhältnis von Körper und Geist grundsätzlich geklärt ist.

Wann wird in der Psychologie, Biologie und in der Physik das wissenschaftliche Interesse für das wunderbare und drängende Problem wach werden, daß der Mensch durch den Geist den neuen Körper gestaltet? Die sog. neue Psychologie ist noch nicht so weit, aber sie ist bereits ein Prolegomenon für die große Bewegung, die kommen wird.

Die Psychologie von gestern versuchte den Geist des Individuums aus der Rasse und aus der Geschichte zu erklären. Denn sie kannte nicht das buddhistische Geheimnis der Wiedergeburt. Die Psychologie von heute untersucht die Vergangenheit des Individuums, besser gesagt: die letzte, winzige Strecke dieser Vergangenheit, und will von der buddhistischen Lehre von der Wiedergeburt nichts wissen. Das nächste Stadium wird sein: die Psychologie unserer Zukunft zu untersuchen, zu was wir werden, wenn wir diesen Körper verlassen haben, woher unser neuer Körper und seine Beschaffenheit stammt. Es ist keine unnütze Frage, sondern von ganz bedeutender Wichtigkeit. Nur wenige von uns haben das Bedürfnis mit den Antipoden oder gar mit dem Mars in drahtlose Verbindung zu treten. Aber wir alle sterben, und gar bald. Werden wir immer so kindlich zufrieden sein, nicht nur im Glauben, sondern auch im Wissen, daß wir dem Tode gegenüber in Unkenntnis und in Furcht bleiben möchten? Die Frage ist nicht hoffnungslos

unlösbar. Die Untersuchung schreitet ruhig vorwärts, die Erfahrungen wachsen an und werden sorgsamer als je aufgezeichnet. Das Interesse der kompetenten Wissenschaft in angemessenem Grade anzuregen, ist das Einzige, woran es zur Zeit fehlt. Und es wird sicherlich ein Tag kommen, der uns aus der gegenwärtigen Dunkelheit, Angst, Zweifel, Unwissenheit und Qual hinüberführen wird in klare Helligkeit.

Noch beweinen wir wie Rachel unsere Söhne. — Warum? „Denn sie sind nicht mehr!" sagt die Schrift. Sind sie nicht? Vielleicht sind sie uns irgend wie näher als bisher, vielleicht mehr anderswie, als anderswo. Noch atmet unsere Dichtung die Luft des Grabes, noch schreiben wir auf den Grabinschriften: „Hier liegt N. N.", und nicht: „Hier liegt der Körper des N. N." Und wir trösten unser zerrissenes Herz mit abgenutzten Phrasen: „Er schlafe sanft". Liegt hier wirklich der Verstorbene? Schläft er wirklich? Die Liebe zur Wahrheit und der Wille, dem Betrübten tröstende Worte zu bringen sind in uns, aber ist nicht endlich der Augenblick da, daß wissenschaftlich entwickelte Geister aufwachen und anfangen — denn anfangen können sie ja schon, wenn sie nur wollen — unsere Unwissenheit aufzuklären?

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten

Von Th. Stscherbatsky

Aus dem Russischen übersetzt von O. Strauß.

(Fortsetzung).

Kapitel III

Der Raum.

Parallelismus in der Auffassung von Raum und Zeit. Besondere Rolle des Raumes als Träger des Tons. Ansichten über *ākāśa* und *diś* in den Upaniṣads. Lehre vom Raum in den Systemen Vedānta, Mīmāṃsā, Sāṃkhya, Nyāya und Vaiśeṣika. Auffassung des Raumes im Pāli-Abhidharma. Rolle des Raumes bei Nāgārjuna und den Buddhisten idealistischer Richtung.

Bei der Betrachtung der indischen Lehren von der Zeit hatten wir häufig Veranlassung, auf den Parallelismus der Begriffe Raum und Zeit hinzuweisen. Dieser Parallelismus ist ganz verständlich, er entspringt aus dem Wesen dieser Probleme und findet sich in der abendländischen Philosophie ebenso wie in der morgenländischen. Wer die Zeit als besondere Substanz betrachtet, wird naturgemäß auch den Raum als besondere Substanz ansehen. Wer den Zeitverlauf aus der Außenwelt ins Innere überträgt und die Existenz ausgedehnter Objekte in der Außenwelt nicht anerkennt, für den wird auch der Raum sicherlich nur subjektive Bedeutung haben. Diese beiden Anschauungen von dem Raum finden sich in der Geschichte der indischen Philosophie, und ihre Reihenfolge ist hier dieselbe wie bei den Auffassungen der Zeit. In der ältesten Epoche sehen wir die realistische mehr oder weniger grobe Auffassung des Raums. Dann konstituiert sich in der Systematik der verschiedenen philosophischen Schulen der Begriff des Raumes als einer besondern, unsichtbaren, unendlichen Substanz. Diese Auffassung wird der Kritik der Buddhisten unterworfen, mit dem Resultat, daß sie dem Raum

nur subjektive Bedeutung zusprechen. Aber in der Zeit des Sieges der Reaktion gegen den Buddhismus in Indien sehen wir die Rückkehr zu den früheren realistischen Auffassungen, welche sich letzten Endes so abschließend befestigen. Das Raumproblem wird in der Geschichte der indischen Philosophie durch einen besonderen Umstand kompliziert, der es sehr scharf von den verwandten Problemen in der Philosophie des Westens unterscheidet und den Parallelismus mit dem Zeitproblem vollkommen hindert. Nicht imstande, sich das Wesen des Tones zu erklären, begannen die Inder in sehr alter Zeit, die Existenz eines besonderen, alldurchdringenden, ewigen, die Stoffe nicht verändernden Äthers *(ākāśa)* anzunehmen, der der Träger des Tons ist. Diese Vorstellung war wahrscheinlich populär, da sie sich schon in den Upaniṣads findet, in der Epoche, die aller systematischen Philosophie vorausging. Schon damals gab es zur Bezeichnung des Raumes zwei Ausdrücke, *ākāśa* und *diś*, denen zwei Begriffe entsprachen: *ākāśa*, der Raum als die Materie, aus der der Ton entsteht — sie ist die inhärierende Ursache (*samavāyikāraṇa*, causa materialis) des Tons, — und *diś*, der Raum als besondere Substanz, die direkte Ursache (*nimittakāraṇa*, causa instrumentalis) für die Lokalisation der Objekte im Raum.

So findet sich die zweifache Auffassung des Raumes in direkter Abhängigkeit von der Tonanschauung. Und diesem Problem wiesen die brahmanischen Philosophen eine führende Stelle an. Im Zusammenhang mit dem Streit über den Charakter des Tons begann die indische systematische Philosophie. Die Schule der Mīmāṁsakas hielt den Ton für eine besondre ewige Substanz, die sich nur manchmal in dem uns hörbaren Worte offenbart,[87]) aber ewig und überall existiert.[88]) Zur Bekräftigung dieser Anschauung wurden recht magere Argumente beigebracht, aber ihr Ziel[89]) war, die Ewigkeit der heiligen Schrift, der Veden, zu beweisen, die nach der Lehre dieser Schule nicht geschaffen waren und nicht von Gott offenbart, sondern immer, ewig und seit Erschaffung der Welt existierten. Kaṇāda in seinen Sūtras (3, 2, 27 fg.) bestreitet die Argumente der Mīmāṁsakas und kommt zu dem Schluß, daß der Ton eine Eigenschaft des ausgedehnten Äthers, *ākāśa*,

ist. Darauf erwidert Kumārila u. a., wenn man behauptet, der Ton sei eine Eigenschaft des *ākāśa,* so könne man gerade deswegen nicht sagen, der Ton sei eine Eigenschaft des Raums *diś.* Offenbar geht Kumārila von der Erwägung aus, die Annahme der Existenz zweier ewiger und alldurchdringender ausgedehnter Substanzen sei ein überflüssiger Luxus, und was dem *ākāśa* zugeschrieben wird, könnte mit demselben Recht auch der *diś* zugeschrieben werden. Er sagt[90]: „Der Raum *(diś)* ist einig und allumfassend, er erstreckt sich ebenso weit wie der Äther *(ākāśa).* Der von dem Gebiet des Ohres begrenzte Teil des Raumes ist das Gehörorgan, ebenso wie die Vaiśeṣikas annehmen, daß der Teil des Äthers, der im Ohr enthalten ist, das Gehörorgan ist. All die Argumente, auf Grund deren die Vaiśeṣikas ihre Theorie beweisen, können auch unsrer Theorie dienen, die darin besteht, daß das Gehörorgan ein Teil des Raumes ist. Der Unterschied liegt nur darin, daß unsere Theorie noch dazu durch die Worte der heiligen Schrift gestützt ist. Darum glauben wir, daß das Gehörorgan der Teil des ‚materiellen Raumes' *(digdravya)* ist, der unter dem Einfluß der Vorherbestimmung (wörtl. der guten und schlechten Taten) als enthalten im Ohre sich erweist." Aus dieser gegen die Vaiśeṣikas gerichteten Auseinandersetzung ist ersichtlich, daß *diś* und *ākāśa* als zwei verschiedene materielle Substanzen aufgefaßt wurden. Der Unterschied zwischen ihnen bestand nur darin, daß die Eigenschaft, Träger des Tons zu sein, von manchen Schulen nur einer von ihnen zugeschrieben wurde.

Beide Ausdrücke, *ākāśa* sowohl als *diś,* finden sich schon in der ältesten philosophischen Literatur, in den Upaniṣads. *Ākāśa* hat da die Bedeutung einer unendlichen Substanz. Bezüglich seines Charakters und seiner Eigenschaften gibt es nur Andeutungen, die sich bis zu einem bestimmten Grade widersprechen. Bald erscheint er in der Bedeutung des Äthers als Element des Weltgebäudes in einer Reihe mit Feuer, Wind und Wasser.[91] Manchmal wird diesem Äther die Bedeutung des überhaupt ersten Elementes des Weltgebäudes beigelegt, aus dem alles hervorgegangen ist.[92] Aus dem Brahma ging hervor der Äther, aus dem Äther die Luft, aus der Luft das

Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung der Same und aus dem Samen der Mensch.[93]) Öfters erscheint er in der Bedeutung des unbegrenzten Weltraums, in dem Sonne und Mond und Sterne sind. In dieser Bedeutung ist er synonym mit Himmel (*nabhas*, *ambara*). Aber unter Himmel wird in diesen Fällen nicht das Himmelsgewölbe verstanden sondern die grenzenlosen, himmlischen Sphären.[94]) Mit den Bedeutungen des Raumes und des Äthers ist eng verbunden die Bedeutung des den Ton vermittelnden Elements. Diese Bedeutung wird nur angedeutet, aber nicht bestimmt ausgedrückt, der Ton steht in irgend einer unbestimmten Verbindung mit dem Raum, ähnlich wie das Auge in Verbindung mit den Formen der Objekte der Außenwelt steht.[95]) Chāndogya-Upaniṣad (l. c.) drückt sich genauer aus: „dank dem Raum kann man rufen, hören, antworten". Darin kann man den Keim der Bedeutung als Tonträger sehen, die *ākāśa* später bekam. Überhaupt nahmen die Inder an, daß die Sinnesorgane nur bei gegenseitiger Berührung mit den Objekten (*prāpyakāri*) funktionieren können. Sie glaubten z. B., daß aus dem Auge ein feuriger Strahl hervorgeht, zum Objekte strebt, es ergreift und mit dessen Abdruck zum Auge zurückkehrt. Zwischen der Quelle des Tons und dem Gehörorgane liegt immer ein bestimmter leerer Raum. Die Annahme empfahl sich als natürlich, daß der Raum etwas Reales sei, das zwischen Tonquelle und Gehörorgan vermittelt.[96]) Hieraus schon entstand der Gedanke, der leere Raum sei gefüllt mit einer besondern Substanz, der Trägerin des Tons. So wurzelt diese Vorstellung in hohem Altertum. Sie wurde übernommen und empfing ihre Ausbildung in der spätesten systematischen Philosophie.

Außerdem hat *ākāśa* die Bedeutung eines leeren Platzes[97]) (*ākāśa-avakāśa*) und eines leeren Raumes, der Leere,[98]) des leeren Zwischenraums zwischen Sonne und Mond. Endlich dient *ākāśa* als Symbol der Gottheit, des Brahma, das als die einzige Substanz aufgefaßt wird, als Wesen der ganzen Welt. An einigen Stellen wird *ākāśa* mit Brahma identifiziert;[99]) manchmal aber dient er ihm nur als Symbol, als Verkörperung

der Unendlichkeit. Also bedeutet *ākāśa* in den Upaniṣads Äther als erstes Element des Weltgebäudes, Leere, Weltraum, Träger des Tons, Gottheit, wobei der Unterschied dieser Bezeichnungen wahrscheinlich nicht klar bewußt wurde. In der spätesten systematischen Philosophie finden wir alle diese Begriffe ausgearbeitet, wobei die verschiedenen Systeme gleichsam eine Wahl unter ihnen trafen: Nyāya-Vaiśeṣika nahm die Bedeutung Träger des Tons, die Buddhisten leerer Raum, Vedānta erstes Weltgebäudeelement usw.

Aber neben ihm findet sich in den Upaniṣads auch der Ausdruck *diś*, der hauptsächlich zur Bezeichnung der Himmelsgegenden dient; er bezeichnet ebenfalls den Raum, da ihm Unendlichkeit zugeschrieben wird.[100]) Diesen Begriff und Terminus benutzte die späteste Philosophie zur Bezeichnung des Raums in den Fällen, wo nach verschiedenen Erwägungen zwei besondere, unterschiedlichen Raumauffassungen entsprechende Substanzen aufgestellt werden mußten. In den Upaniṣads hat der Begriff *diś* diese Bedeutung nicht. In der Jainaliteratur[101]) wird eine besondere Materialistenschule erwähnt, die den Elementen der Materie, darunter auch dem Raum oder Äther, Ewigkeit zusprach. Diese Schule trug den Namen *bhūtavāda* und *pañcabhautika*. Sie hatte materialistische Tendenz, hielt die Materie für ewig und leitete aus ihr die ganze belebte und unbelebte Welt ab. Schon aus dem Namen dieser Schule ist ersichtlich, daß sie die Existenz von fünf Elementen annahm, d. h. außer Erde, Wasser, Feuer und Luft auch den Äther oder Raum, und diese Annahme der fünf Elemente unterschied sie von den andern Schulen. Offenbar war die Frage der Zurechnung des Raumes zu den Elementen der Materie in jener Zeit strittig, und wir finden wirklich in einigen Systemen die Annahme von nur vier Elementen.

Die Lehre der Vedāntins steht in engem Zusammenhang mit den mythischen Vorstellungen von der Schöpfung, wie wir sie in den Upaniṣads finden. Der Raum *(ākāśa)* entsteht durch unmittelbare Schöpfung der Allseele, des Brahma; er dient ihm zum Symbol als unendlicher, ewiger und unveränderlicher Urstoff, ist aber nicht identisch mit ihm, sondern geht aus ihm hervor. Aus dem Raum entsteht dann die Luft

oder der Luftraum, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde. So vollzieht sich die Weltschöpfung im Übergang von den am wenigsten fühlbaren feinsten Elementen zu den festeren. In umgekehrter Reihenfolge, d. h. durch Auflösung der Erde in Flüssigkeit, der Flüssigkeit in Feuer, des Feuers in Luft, der Luft in luftleeren Raum vollzieht sich das Weltende. Der Raum ist hier irgendwie ein materieller unendlicher Körper, eins der Elemente der Materie. Solche Vorstellung muß, wie Deussen[102]) mit Recht bemerkt, allen denen nahe liegen, die den Raum als etwas Reales, für sich Bestehendes, von unsrer Erkenntnis Unabhängiges ansehen.

Nach der Lehre der Mīmāṁsakas ist der Raum ebenfalls ein reales, allumfassendes Element, das neben und unabhängig von den in ihm befindlichen Objekten existiert, aber die Fähigkeit hat, überall zu sein, wo ein materielles Objekt unter Zurücklassung leeren Raumes verschwindet. Wenn ein Brunnen ausgetrocknet und das Wasser daraus verschwunden ist, so ist er, heißt es, gefüllt mit Raum *(ākāśa)*, d. h. mit leerem Raum. Wenn er sich von neuem mit Wasser füllt, dann ist der Raum daraus verschwunden, d. h. er hat gleichsam aufgehört, sich zu manifestieren.[103]) Aber die Mīmāṁsakas ebenso wie die Vedāntins bestehen darauf, daß dieser leere Raum etwas Reales *(vastubhūta)* ist, das, was sich beim Verschwinden materieller Objekte manifestiert oder durch ihr Fehlen charakterisiert ist.

Das Sāṃkhya hatte eine ähnliche Stellung zum Raum *(ākāśa)*. Er ist eins der Elemente der Materie, die große oder grobe Elemente heißen. Zusammen mit den übrigen großen Elementen beteiligt sich dies große Element an der Schaffung der materiellen Welt, und besonders hängt von ihm ab, daß jedes Objekt einen bestimmten Raum *(avakāśa)* hat. Indessen findet schon in der Form, in der dies System in den Sūtras und der sich an diese anschließenden Literatur auseinandergesetzt ist, die zweifache Terminologie, von der oben die Rede war: einerseits *ākāśa*, der unbegrenzte Raum, andrerseits *diś*, die Richtung oder die Lokalisation der Objekte. Das Sāṃkhya, sagt Mahādeva[104]), stimmt mit einigen anderen

Systemen darin überein, daß es einen Unterschied sieht zwischen dem unbestimmten, grenzenlosen Raum oder dem Raum überhaupt und dem bestimmten Raum als Substrat *(upādhi)*. Der bestimmte Raum steht in enger Verbindung mit der Zeit. Zeit und Raum sind, wie wir schon sahen, zwei ewige Attribute der Urmaterie, wobei beide, Zeit sowohl als bestimmter Raum, nur Spielarten oder Erscheinungen des unbestimmten Raums (Äther) sind. Das große Element Raum erscheint uns, wenn es durch das In-ihm-sich-befinden bestimmter Körper bestimmt wird, als der bestimmte Raum *diś*, sofern es aber bestimmt wird durch das In-ihm-sich-bewegen der Himmelskörper, z. B. der Sonne, von einem Ort zum andern, als die Zeit.[105])

Im Nyāya und Vaiśeṣika wird der Raum *(diś)* in vollem Parallelismus mit der Zeit behandelt. In den Sūtras des Gotama gibt es keine Definitionen des Raums, da es dort auch keine Definitionen der Zeit gibt. In Kaṇādas Sūtras (2, 2, 10) wird die Substanz Raum genannt, dank der ein Objekt einem andern nah oder fern ist. Diese Substanz wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern ihre Existenz kann erschlossen werden auf Grund ihrer Merkmale, d. h. derjenigen Wirkungen, die sie hervorbringt. Die Aufeinanderfolge der Objekte im Raum[106]) muß dieselbe Ursache haben wie die Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit. Daß diese Ursache eine Substanz und zwar eine ewige ist, wird ebenso bewiesen wie die Substanzialität und Ewigkeit der Zeit und der Luft bewiesen wurde. Unabhängig von diesem Raum *diś* gibt es einen zweiten Raum *ākāśa* oder Äther, der ebenfalls eine ewige und allgegenwärtige Substanz ist. Man sollte erwarten, daß *ākāśa* mit *diś* zusammenfallen müßte; indessen unterscheidet er sich von letzterem durch die Eigenschaft, Träger des Tons zu sein. Bewiesen wird das durch die Methode des Ausschließens.[107]) Es wird angenommen, der Ton sei keine Substanz sondern eine Eigenschaft und als solche muß er irgendeiner Substanz inhärieren. Da keine der anderen Substanzen Trägerin des Tons sein kann, so muß man eine besondere Substanz zugeben, den allerfüllenden Äther, von dessen Existenz wir nur deshalb wissen, weil sein

Attribut der Ton ist. Praśastapāda[108]) und alle späteren Autoren des Vaiśeṣika ebenso die Naiyāyiks und die Schriftsteller des vereinigten Nyāya-Vaiśeṣika stehen auf demselben Standpunkt, der ursprünglich in den Sūtras des Kaṇāda aufgestellt war.[109])

Praśastapāda[110]) beschreibt folgendermaßen die Entstehung des Tones: „Der Ton wird eingeteilt in den gegliederten, der aus den Lauten der Rede besteht, und in den nichtgegliederten wie z. B. der Laut der Trommel. Der gegliederte Ton kommt auf folgende Weise zur Erscheinung: In Abhängigkeit von erinnerten Vorstellungen entsteht die Wechselwirkung der Seele und des inneren Organs und infolge dessen entsteht der Wunsch, einen gegliederten Ton hervorzubringen. Unmittelbar darauf entsteht Anstrengung, daraus geht hervor die Wechselwirkung der Seele und des inneren Windes, daraus entsteht in diesem Winde Bewegung. Aufwärts steigend stößt diese Windbewegung an den Kehlkopf und andere Hindernisse, und dann unter dem Einfluß der Berührung des Windes mit dem Hindernis entsteht die Berührung der Scheidewand mit dem Raum (Äther), woraus schon der gegliederte Ton entsteht. Der nichtgegliederte Ton wird so erzeugt: Unter dem Einfluß der Berührung der Trommel mit dem Stöckchen entsteht Vereinigung der Trommel mit dem Raum, woher der Ton erzeugt wird." So ist der Raum als besondere Substanz das Material, aus dem der Ton geschaffen wird, d. h. er ist seine materielle oder inhärierende Ursache. Ursachen pflegen nach der Lehre der Naiyāyiks von drei Arten zu sein: die inhärierende oder materielle z. B. die Fäden, aus denen die Leinwand gemacht wird; die nicht-inhärierende, die, welche unmittelbar mit der inhärierenden verbunden ist, z. B. wird das Faktum der Vereinigung der Fäden untereinander zur Herstellung der Leinwand als eine der Ursachen ihrer Schaffung angesehen; und endlich die instrumentale Ursache, die, die als nebensächlicher Vermittler dient, wie z. B. der Webstuhl bei der Schaffung des Gewebes. Bei der Schaffung gegliederter Töne erscheint der Raum in der Rolle der inhärierenden Ursache, die Berührung des Raumes mit der Scheidewand ist die nicht-inhärierende Ursache des Tones, und die Berührung

des inneren Windes mit der Scheidewand hat die Bedeutung der instrumentalen Ursache des Tones. Bei dem nicht-gegliederten Ton wird die causa instrumentalis der Schlag des Stöckchens auf die Trommel sein, die nicht-inhärierende Ursache die Berührung der Trommel mit dem Raum (Äther), und die materielle oder inhärierende Ursache des Tons wird der Raum sein.

Aus dieser Stelle ist ersichtlich, daß unter dem zweiten Raum *(ākāśa)* eine zwar unsichtbare, formlose, endlose, aber doch materielle Substanz verstanden wurde, die wie die Luft mit andern materiellen Gegenständen in Berührung kommen kann. Der im Ohr enthaltene Teil dieser Substanz heißt das Gehörorgan.[111]) Offenbar stellten sich die Inder seit den ältesten Zeiten das Tönen als etwas Materielles vor, und, nicht imstande, sich diese Erscheinung anders zu erklären, nahmen sie die Existenz einer besonderen tönenden Substanz an. Da andererseits der Raum als etwas Reales aufgefaßt wurde, so fielen die Begriffe realer Raum und tönende Substanz zusammen. In dieser Form finden wir die Vorstellungen vom Raume in den Upaniṣads und bei den Mīmāṁsakas. Die anderen Schulen aber, Sāṃkhya, Nyāya, Vaiśeṣika, glaubten sie unterscheiden zu müssen; infolge dessen gab es zwei materielle Räume; die tönende Substanz und die Substanz, die die äußere Welt begrenzt. In den Sūtras des Kaṇāda (2, 2, 13) werden zwar beide Substanzen selbständig aufgezählt, es wird aber darauf hingewiesen, daß sie als ein- und dieselbe Substanz gelten, sich unterscheidend nicht an sich, sondern nur in ihren Produkten. Wie ein- und derselbe Mensch hinsichtlich seiner Beschäftigung sowohl Lehrer als auch Priester sein kann, so kann auch der Raum, entsprechend dem, was er hervorbringt, *ākāśa* und *diś* genannt werden. Wenn er den Ton hervorbringt, heißt er *ākāśa*; wenn er aber die Begrenzung der Objekte der Außenwelt hervorbringt, nennen wir ihn *diś*. In den letzten Werken werden die beiden Substanzen von Nyāya und Vaiśeṣika als zwei selbständige Substanzen angesehen. In dieser Form hat die Lehre die buddhistische Epoche überlebt und sich in diesen Schulen bis auf unsere Tage gehalten.

In der buddhistischen Lehre über den Raum müssen wir

ebenso wie bei der Lehre von der Zeit die ältere und neuere Schule und auch die realistische und idealistische Richtung unterscheiden. In den zum Pālikanon gehörigen Werken wird der Raum (*ākāsa* und *okāsa*) nicht zu den sog. großen materiellen Elementen gerechnet (*mahābhūta* oder *dhātu*), von denen nur vier aufgezählt werden: Feuer, Erde, Wasser und Luft. In den Sūtras finden sich Stellen, aus denen man schließen kann, daß *ākāśa* als fünftes Element der Materie gerechnet wird.[112]) Überhaupt ist bei diesem Anlaß dasselbe Schwanken in den Sūtras zu bemerken, das sich auch in den Upaniṣads beobachten läßt. Im Pāli-Abhidharma aber nimmt der Raum eine besondere Stelle ein und wird nicht zu den Elementen der Materie gezählt, obwohl er auch *dhātu* heißt, d. h. besonderes Element oder Substanz[113]). In der Dhammasaṅgaṇi wird der Raum als himmlische Sphäre charakterisiert, und es wird betont, daß er mit den vier Elementen der Materie nichts Gemeinsames hat. Buddhaghoṣa gibt bei der Erklärung dieser Stelle eine genauere Definition des Raumes, die dem Sinne nach fast identisch ist mit der Definition der Vaiśeṣikas (V. D. 2, 2, 10), und zwar mit ihrer Definition des Raumes *diś*, aber nicht mit dem Raum *ākāśa*. Dank dem Raum, sagt er, empfangen wir solche Vorstellungen wie „von hier nach dort", „von hier nach oben", „von hier nach unten"; er begrenzt die Objekte, umgibt sie und bestimmt ihre Form.[114]) So fehlt hier jene Zweiheit in der Auffassung des Raums, die in allen brahmanischen philosophischen Systemen zur Aufstellung zweier getrennter, dem Raum entsprechender Substanzen geführt hat. Hier war keine Veranlassung, die zur Aufstellung einer besonderen Substanz zwecks Erklärung des Tons führte. Der Ton gilt hier nicht als eine besondere selbständige Substanz oder als Eigenschaft einer besonderen Substanz. Der Ton ist das unsichtbare Produkt der vier materiellen Elemente, die wir durchs Gehör wahrnehmen.[115]) Bemerkenswerter Weise finden wir in der Dhammasaṅgaṇi nicht nur keine Spuren der Ansicht, die eine besondere Verbindung zwischen *ākāśa* und Gehör voraussetzt, sondern hier ist auch nichts bekannt von der besonderen Verbindung jedes Sinnes mit dem entsprechenden Element der Materie. Im Sāṃkhya

und Vaiśeṣika z. B. steht das Sehen in besonderer Verbindung mit dem Feuer, der Geschmack mit dem Wasser, der Geruch mit der Erde und die Luft mit dem Tasten; darum wurde des Parallelismus wegen angenommen, *ākāśa* stehe in besonderer Verbindung mit dem Gehör, und sogar das Gehörorgan selbst wurde definiert als Teil des im Ohre enthaltenen Äthers. In der Dhammasaṅgaṇi heißen Sichtbarkeit, Geruch und Geschmack sowie auch der Ton Produkte der vier materiellen Elemente. So ist der Raum in dem Entwicklungsstadium der buddhistischen Philosophie, in dem sich die Dhammasaṅgaṇi befindet, eine besondere Substanz, die drei Ausdehnungen hat und die äußere Lage der Objekte im Raum bestimmt. Andrerseits darf man nicht übersehen, daß der Raum hier ebenso wie die äußere Welt nur einer der *skandhas* ist, der sog. *skandha* der sichtbaren Formen *(rūpaskandha)*, und folglich das Problem der objektiven Bedeutung des Raumes in dieser Epoche in Abhängigkeit von der objektiven Bedeutung der *skandhas* überhaupt gelöst werden muß. Diese Frage war bei den Buddhisten selbst strittig. Aber wenn wir die Lehre von den Skandhas auch nicht verstehen würden, so ist doch unzweifelhaft, daß ihr Wesen in der Verneinung der Substanzialität überhaupt besteht. Alles Seiende besteht aus dem unendlichen Wechsel der Erscheinungen *(dhamma)* und diesen liegen keinerlei beharrende Substanzen zugrunde. *Ākāsadhātu* ist auch eine der Formen dieser *dhammas* und hat als solcher seine Stelle in dem ihrer Klassifikation gewidmeten Werke *(Dhammasaṅgaṇi)*. Der Raum also wird hier aufgefaßt als eins der Elemente in dem unendlichen Strom wechselnder Erscheinungen.)

Zu Zeit Nāgārjunas nahmen die Buddhisten sechs Grundelemente des Seins *(dhātu)* an. Zu den vier Elementen der Materie kommen noch hinzu: *ākāśa* und *vijñāna*.[116]) Diese Klassifikation steht offenbar in enger Verbindung mit der Klassifikation der Vaiśeṣikas, sie ging ihr wahrscheinlich voran oder war mit ihr gleichzeitig und wurde von den Buddhisten jener entgegengestellt. Wenn man *ākāśadhātu* mit den drei Substanzen der Vaiśeṣikas vertauscht, die aus ihm hervorgehen[117]) (nämlich *ākāśa*, *diś*, *kāla*), und das buddhistische

vijñāna mit den ihm entsprechenden *ātman* und *manas*, dann erhält man die neun von den Vaiśeṣikas angenommenen Substanzen (*dravya*).[118]) Aus der Darlegung des Nāgārjuna kann man schließen, daß der Raum den Vorrang unter den andern Substanzen hatte, da Nāgārjuna nach Besprechung des Raumbegriffs seine Widersprechendheit an sich dartut und dann bemerkt, daß das über den Raum Gesagte entsprechend auf alle andern Substanzen angewendet werden könne. Dies entspricht dem Vorrang des Raumes unter den Substanzen, den er in den Upaniṣads innehat.

Candrakīrti[119]) teilt uns mit, der Raum werde definiert als „Abwesenheit von Begrenzung" (*anāvaraṇa*), d. h. als Leere. Aus einer andern Quelle wissen wir, daß die Buddhisten realistischer Richtung im Raum eine Art des Nichtseins sahen.[120]) Nichtsein hat, wie wir schon sahen, zwei Arten: die bewußte, die aus der absichtlichen Vernichtung des Objekts resultiert, und die unbewußte, die in der immerfortigen und dem Auge nicht bemerkbaren Vernichtung jedes Objekts besteht. Zu diesen beiden Nichtseinsformen wird auch noch der Raum als dritte Nichtseinsform hinzugefügt. Die Buddhisten realistischer Richtung betrachteten den Raum also nicht als etwas Positives, nicht als eine Substanz, sondern als das Fehlen von etwas Positivem, als das reine Nichtsein (*abhāvamātram*)[121]) im Gegensatz zur brahmanischen Philosophie, die unter Raum etwas real Existierendes verstand (*vastubhūtam*). Nāgārjuna[122]) untersucht den Raumbegriff zuerst unter der Voraussetzung seiner Existenz als etwas Realen (*bhāva*) und beweist die Unmöglichkeit davon. Darauf beweist er genau so die Unmöglichkeit der Auffassung des Raums als reines Nichtsein. Nāgārjunas Beweise haben zu dem Problem der Auffassung des Raumes selbst keine direkte Beziehung. Wie wir schon sahen, leugnet er das Sein wie das Nichtsein nicht nur des Raumes sondern auch aller übrigen Substanzen. Er beweist überhaupt die Relativität aller empirischen Erkenntnis, ihre „Leere". Bei der Analyse aller Vorstellungen von der Außenwelt wie vom Innern gebraucht er die beliebte Methode der deductio ad absurdum, beweist ihre innere Widersprechendheit und schließt auf die sichere Irrealität, die Leere der ganzen er-

kennbaren Welt. Wenn aber die Erwägungen Nāgārjunas keine Bedeutung für die Lösung des Raumproblems haben, so haben sie doch große Bedeutung als Übergangslehre, aus der der buddhistische Idealismus *(vijñānavāda)* hervorgegangen ist. Bei der Betrachtung der Frage, ob unsere Vorstellungen ihnen entsprechende Objekte (sog. Stützen *ālambana*) in der Außenwelt haben, sagt Nāgārjuna, daß diese Vorstellungen Erscheinungen sind *(dharma)*, die in keinerlei Abhängigkeit von irgendwelchen Faktoren der Außenwelt stehen *(anālambana)*.[123])

Der Standpunkt des reinen Idealismus wäre dann von Āryāsaṅga und Vasubandhu entwickelt, und nach ihrem Beispiel von Dignāga, der sogar ein besondres Werk über dieses Thema schrieb. Auf Dignāga weist in dieser Frage auch Dharmakīrti hin. Die Lehre des letzteren unterscheidet sich zwar etwas von Vasabandhus reinem Idealismus, allein auch für ihn bestand die Außenwelt aus objektivierten Vorstellungen *(pravṛttivijñāna)*. Die Auffassung des Raumes als einer bestimmten Form dieser Vorstellungen entspringt daraus von selbst. Dharmakīrti unterscheidet in jeder Vorstellung und ebenso auch in jedem Objekt drei Arten von Merkmalen oder Bestimmungen: Raum, Zeit und Wesensbestimmungen *(deśakālasvabhāva)*. Der Raum wird hier also in voller Parallelität mit der Zeit behandelt. Einiges Bedenken können die Worte Dharmakīrtis erwecken, in denen er das wahrhaft Seiende, die reale Grundlage der Vorstellungsobjekte definiert als etwas, das sich verändert entsprechend der Lage, die es, bezogen auf das wahrnehmende Subjekt, im Raume einnimmt (vgl. unten im Kapitel über das wahrhaft Seiende). Bei näherer Betrachtung der Stelle aber klärt sich das Mißverständnis, wie wir sehen werden, dahin auf, daß nicht dem Raum hier reales Sein zugeschrieben wird, sondern nur dem, was im Raume erscheint. Wunderbarerweise aber finden wir bei Dharmakīrti wieder zwei Räume. Er benutzt für die Benennung dieses Begriffs zwei Ausdrücke, *diś (deśa)* und *ākāśa*, und verbindet mit ihnen zwei verschiedene Begriffe. Als räumliche Bestimmung eines Objekts wird immer *deśa* benutzt und nie *ākāśa*; dieser Terminus aber wird gebraucht zur Bezeichnung des

grenzenlosen und anfanglosen Raumes, dessen Hauptmerkmal Unveränderlichkeit ist.[124]) Zwar setzt Dharmakirti in seinem „kurzen Lehrbuch der Logik“ nirgendwo seine eigne Raumauffassung auseinander, aber der Gebrauch der erwähnten zwei Termini läßt keinen Zweifel darüber, daß bei ihm hier wieder die zwei Räume erscheinen, die uns aus der brahmanischen Philosophie bekannt sind. Was den Begriff *diś* betrifft, so kann kein Zweifel darüber sein, daß dies nur der subjektive Raum ist, die räumliche Bestimmung des Objekts, was vollkommen zu der Weltanschauung der idealistischen Buddhisten überhaupt paßt. Was aber kann in den Augen desselben Idealisten der Raum bedeuten als ein anfangloses, ewiges Element, das keiner Veränderung unterworfen ist? Der ewige Raum wird besonders oft von Dharmakirti und Dignāga erwähnt bei der Lehre von dem sog. analytischen Schluß, durch den u. a. die Nicht-Ewigkeit des Wortes bewiesen wird: Alles, was existiert, ist nicht ewig; das Wort existiert; darum ist es nicht ewig.[125]) Was alles nicht ewig ist, wird durch Beispiele aufgewiesen. Beispiele können sein entweder positive, in denen die Verbindung der Begriffe Sein und Nicht-Ewigkeit erkannt wird, oder negative, d. h. solche, bei denen die umgekehrte Verbindung dieser Begriffe sichtbar ist: alles, was ewig ist, existiert nicht. Als positives Beispiel für den Vergänglichkeitsbeweis dient der beliebte Gegenstand, nämlich die äußere Welt, ihre Nicht-Ewigkeit besteht in der dauernden Vernichtung, von der schon bei der Betrachtung des Zeitproblems die Rede war. Negatives Beispiel aber ist der Raum; er ist ewig und existiert deshalb nicht. Derselbe Syllogismus kann in negativer Form ausgedrückt werden: Wo keine Nicht-Ewigkeit (Augenblicklichkeit) ist, da ist kein Sein. Das Beispiel[126]), in dem diese Verbindung sichtbar ist, ist der Raum *ākāśa*: in ihm ist keine Nicht-Ewigkeit, auch kein Sein. Der Raum wird also nur als Begriff für ewig gehalten, reales Sein wird ihm nicht gegeben. In dem erwähnten Syllogismus ist er das negative Beispiel, das nur zweitklassige Bedeutung für den Beweis der untrennbaren Verbindung zwischen Grund und Folge hat. In diesem Beispiel kann man sehen, daß im Falle des Fehlens der Folge auch

der Grund fehlt. Diese negativen Beispiele haben nur dann Bedeutung, wenn die Verbindung schon von der positiven Seite gesichert ist. „Wenn es nur ein negatives Beispiel gibt" sagt Dharmakirti[127]), „so können wir auf Grund dessen weder die direkte noch die indirekte Verbindung des Grundes mit der Folge beweisen. Negative Beispiele müssen nicht unbedingt reale Objekte sein." Aus diesen Worten geht hervor, daß, wenn Dharmakirti in seinen logischen Schlüssen sich auf den ewigen Raum bezieht, man daraus nicht folgern darf, daß er ihm die Bedeutung einer realen Substanz zuerkennt; für ihn ist er ein bestehender Begriff besonderer Art, der keine reale Bedeutung hat.

Kapitel IV

Die Erkenntnisquellen.

Erkenntnistheoretische Voraussetzungen des Buddhismus als Religion. Negatives Verhalten zur Metaphysik. Dignāga und Dharmakirti setzen sich das Ziel, ihm einen festen Grund zu geben. Definition der Erkenntnis als Beseeltheitszeichen. Ihre Definition als aktiver Wissensquelle. Drei Stadien im Erkenntnisprozeß. Die Buddhisten glauben, daß sie alle in eins zusammenfallen. Zahl der Erkenntnisquellen und ihre Bedeutung. Erkenntnisquellen bei den Buddhisten. Gefühle und Denken. Lehre der andern indischen philosophischen Systeme darüber.

Wie jede Philosophie einer bestimmten Epoche war auch die buddhistische Philosophie Dignāgas und Dharmakirtis in vielem bedingt durch die vorangehende Epoche philosophischen Denkens, aus der sie hervorgegangen. Als Buddhisten gehörten die Begründer der buddhistischen theoretischen Philosophie zu einem Kreise, in dem eine ganze Reihe von Grundthesen allgemein anerkannt war, welche entscheidende Bedeutung für den Charakter der in ihm entspringenden neuen Richtung besaßen. Einige von diesen Thesen waren vom Buddha selbst mit solcher Bestimmtheit und Klarheit verkündet worden, daß es unmöglich war, Buddhist zu sein, ohne sie anzuerkennen. Andre dagegen, obwohl auch in der Form

der ganz bestimmten Lehre verkündigt, waren nicht so klar, daß sie nicht die Möglichkeit verschiedener Erklärung gestattet hätten. Zu den ersteren gehören:

1) Das Sein, das von uns erkannt wird, stellt sich dar als ein ununterbrochener Prozeß immerwährenden Werdens und Vergehens. Dieser Prozeß ist dem Kausalitätsgesetz unterworfen, aus dem es keinen Ausweg gibt.

2) Es gibt nicht nur kein ewiges sondern überhaupt kein dauerndes Sein, folglich existieren keine Substanzen, weder geistige noch materielle.

3) Darum wird die Welt oder der Weltprozeß nicht erklärt aus irgendeinem metaphysischen, ewigen und wahrhaftseienden Prinzip wie in den andern Systemen. Besonders wird entschieden verneint die Existenz Gottes als des Schöpfers und Erhalters der Welt, da seine Existenz durch nichts bewiesen ist.

4) Das wahre Sein *(nirvāṇa)* ist nicht erkennbar. Es kann nur von der negativen Seite definiert werden, sofern es der ganzen erkennbaren Welt der Erscheinungen entgegengesetzt ist.

5) Es gibt Fragen, auf die keine Antwort möglich ist: a) ob die Welt ewig oder nicht ewig sei; b) ob die Welt endlos sei oder eine Grenze habe; c) ob der Buddha nach dem Tode lebe oder nicht (d. h. ob es Unsterblichkeit gebe).

Zu den Grundthesen, deren Auffassung Uneinigkeit in der buddhistischen Gemeinde hervorruft, gehört die Lehre von der zwölfgliedrigen Formel des sich im Kreise bewegenden Lebens. Das erste Glied dieser Formel trägt den Namen *avidyā*, Nichtwissen oder Irrtum. Sie besteht darin, daß der Welt eine bestimmte Bedeutung, ein bestimmter Wert zugeschrieben wird, daß in ihr die Existenz wahren Seins und Glücks vorausgesetzt wird, während weder dieses noch jenes in ihr ist, sondern nur Leiden und Lüge. Im Zusammenhang mit der unterschiedlichen Auffassung dieses wie anderer Glieder in der Kette der Seinsursachen entstanden im Buddhismus verschiedene Richtungen: eine realistische, eine idealistische und sogar eine nihilistische, d. h. die, welche die vollkommene

Unglaubwürdigkeit der Erkenntnis und die Leere der erkennbaren Welt predigte.

Diese Grundsätze bestimmten im voraus den Charakter der buddhistischen Philosophie. Sie konnte nicht die ganze Welt mittels einer künstlichen, wenn auch logischen Konstruktion aus irgendeinem absoluten Prinzip erklären, wie es Sāṁkhya und Vedānta taten. Sie konnte das Sein nicht in ewige und nicht-ewige Substanzen einteilen und die Welt mittels der Wechselwirkung dieser Substanzen erklären, wie es die realistischen Systeme Nyāya und Vaiśeṣika taten. Da sie der heiligen Schrift, auf die sich alle andern Systeme bei Schwierigkeiten zu beziehen liebten, keine Autorität zuerkannte, so konnte sie nur eine einzige autoritative Wahrheitsquelle haben: die Erkenntnis selbst. Daher führten gerade die Voraussetzungen der buddhistischen Lehre naturgemäß dazu, daß in der Epoche vom 5.—7. Jahrhundert, als die indische Kultur und mit ihr die Philosophie die höchste Entwicklungsstufe erreichten, in der buddhistischen Gemeinde eine Lehre geschaffen wurde, die sich vor allem zum Ziele setzte, die Quellen und Grenzen der Erkenntnis zu bestimmen, ohne dabei von irgendeiner vorgefaßten religiösen oder wissenschaftlichen Doktrin auszugehen, vielmehr ganz frei das Faktum der Erkenntnis erforschend, soweit es überhaupt der Forschung zugänglich ist. Daß gerade dies der Standpunkt der Buddhisten zur Philosophie ist, geht aus den Worten Dharmakīrtis und Dignāgas hervor. Angesichts dessen, daß die Menschen oft in ihren Überlegungen und Folgerungen sich nicht an die Betrachtung sicher festgestellter, unzweifelhafter Fakten halten, sondern an vorgefaßte Meinungen, die aus irgendeiner dogmatischen Lehre geschöpft sind, sagt Dharmottara:[118]) „Aber man soll sich ja überhaupt nicht an aufgestellte Lehren halten! Soll die Logik etwa nicht ausschließlich auf die einzigen zweifelsfreien Fakten gegründet werden? Deshalb sollen wissenschaftliche Überlegungen, wie es scheinen dürfte, im Geiste voller Freiheit, unbehindert durch aufgestellte Lehren, geführt werden.“

„Das ist richtig! Allein Vorurteile und Dummheit bringen Leute dazu, zumal wenn sie schon auf dem Standpunkt einer

bestimmten Lehre stehen, ihre Beweise nur von diesem vorgefaßten Standpunkt herzuholen."

Bei der Betrachtung der Theorie Dignāgas von den sich widersprechenden Beweisen[129]) sagt Dharmakirti, derartige Beweise fänden sich gewöhnlich dann, wenn Leute von irgendeiner dogmatischen Lehre ausgehen, aber nicht ausschließlich von sichergestellten Fakten, da man aus realen Fakten zwei entgegengesetzte Schlüsse nicht ableiten kann. | Wenn solche Schlüsse überhaupt gezogen werden, dann geschieht das nur darum, weil der eine aus realen Fakten folgt, der andere aber aus vorgefaßten Doktrinen. Dabei lenkt Dharmakirti die Aufmerksamkeit darauf, daß Dignāga die Möglichkeit sich widersprechender Schlüsse nur auf Grund falscher Erklärung zweifelsfreier Fakten zugibt. Er sagt:[130]) „Der widerspruchsvolle Grund wurde festgestellt als eine besondere Art des logischen Irrtums, der sich findet bei der Betrachtung von Schlüssen, die nicht auf kritischer Betrachtung realer Fakten beruhen, sondern auf dogmatischen Theorien, die sich auf Fakten beziehen, die jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung liegen."

Dharmottara erklärt: „der sich selbst widersprechende logische Grund ist unmöglich, wenn man nur unter Schluß das Denken versteht, das sich auf das reale Sein von Objekten bezieht. Er ist nur in solchen Fällen möglich, wo das Denken zu tun hat mit dogmatischen Konstruktionen, die nicht auf kritischer Betrachtung realer Fakten beruhen. Der Lehrer Dignāga hat auch eine besondere Art des logischen Grundes grade für diese Fälle aufgestellt. Der Schluß stützt sich dann auf dogmatische Lehre, wenn eine der Arten der logischen Verbindung nicht auf kritischer Betrachtung realer Fakten beruht, sondern auf vorgefaßter Theorie . . . ."

„Diese Art der logischen Verbindung bekommt man unter dem Einfluß der Betrachtung nicht-existierender Objekte. Anschauung nicht-existierender Objekte heißt reine Konstruktion unsrer Phantasie. Unter dem Einfluß solcher Konstruktionen und dank der ihnen einwohnenden Fähigkeit bekommt man die Schlüsse, die nur in unsrer Phantasie existieren und sich nicht auf wirkliche Beweise beziehen."

„Aber welche Fragen unterliegen dann der Leitung dogmatischer Lehren?"

„Sie besitzen einen eigenen Kreis von Fragen, die ihrer Leitung unterliegen, es sind die metaphysischen. Bei der Betrachtung der jenseits der Erfahrung liegenden Objekte, auf die sich weder Wahrnehmung noch Schluß bezieht, z. B. bei der Zulassung des realen Seins der allgemeinen Begriffe; nur hier ist der auf metaphysische Doktrin sich stützende Schluß möglich. Der Lehrer hat auch gesagt, daß widerspruchsvolle Erwägungen sich auf diese Fragen beziehen."

„Warum aber sind diese Folgerungen in Schlüssen, die sich (in metaphysischen Lehren) finden, möglich?"

„Darauf sagt Dharmakirti:"

„Weil die Verfasser wissenschaftlicher Doktrinen den Objekten ein mit ihnen nicht vereinbares Wesen fälschlich zuschreiben können."

„Da es vorkommt, daß die Schaffer wissenschaftlicher Doktrinen willkürlich schließen, d. h. den Objekten wesentliche Merkmale, die mit ihnen unvereinbar sind, ja ihnen widersprechen, zuschreiben, so bekommen sie manchmal logische Gründe, die in Wirklichkeit verkehrt, aber vom Standpunkt ihrer Doktrin fehlerlos sind. Fehlerhaft zuschreiben heißt irgendeine Folge eines Irrtums behaupten. Irrende Schöpfer wissenschaftlicher Doktrinen schreiben wirklich den Objekten nicht existierende Merkmale zu".

„Wenn sich aber Schöpfer wissenschaftlicher Doktrinen irren, wie können wir dann zu den übrigen Menschen Zutrauen haben?"

„Darauf antwortet Dharmakirti:"

„Die sich selbst widersprechende Verbindung von Begriffen ist ja unmöglich in dem Denken, das die zweckmäßige Tätigkeit gewöhnlicher Menschen bedingt. Der logische Grund stellt sich dar als solcher, nicht kraft wissenschaftlicher Phantasieen sondern kraft der wirklichen Lage der Dinge. Daher kann sich weder die analytische noch die kausale noch die negative Begriffsverbindung widersprechen, wenn sie die wirkliche, in gehöriger Weise festgestellte Lage der Dinge ausdrückt. In gehöriger Weise festgestellte Lage der Dinge nennen

wir wirklich existierende, wahrhaft seiende Fakten. Die nicht die Grenzen dieser Fakten überschreitende Bestimmung der Objekte heißt ihre gehörige Bestimmung. Die erwähnten drei logischen Gründe drücken die Lage der Dinge aus, die in Wirklichkeit existiert. In den Grenzen dieser Fakten kann kein Fehler enthalten sein, kann es also keinen Grund geben, der sich selbst widerspricht."

In dieser Stelle zieht der Ausdruck *yathāvasthitavastusthiti* die Aufmerksamkeit auf sich; durch ihn wird besonders das negative Verhältnis zu allen dogmatischen Lehren betont und der Wunsch, nur auf Grund zweifelsfrei festgestellter Fakten zu urteilen. Diesen Ausdruck stellen die Buddhisten als besonders charakteristisch für ihre Lehre hin. Deshalb erhielt er auch eine mündliche Form mit der in Indien beliebten Alliteration, die sich besonders leicht behält und dem Gedächtnis einprägt, als charakteristische Besonderheit der neuen Lehre.

Zweifelsfreie, sicher festgestellte Fakten können nur Erfahrungstatsachen sein, die in der der Sinneswahrnehmung erreichbaren Sphäre liegen. Objekte und Fakten jenseits der Erfahrung und der Sinne können daher nicht zu den zweifelsfreien Fakten gerechnet werden. Anläßlich der Erwägung der Allwissenheit sagt Dharmottara[121]): „Allwissende Wesen sind außerhalb der Grenzen der Beobachtung in einer übersinnlichen Welt, deshalb können wir sie nicht erkennen."

Über die Lehre, die Seele sei allumfassend d. h. sei überall, sagt Dharmottara: „Vom buddhistischen Standpunkt ist die Existenz der Seele (als einer besonderen geistigen Substanz) nicht bewiesen, um so weniger kann ihre Allgegenwart als bewiesen gelten."

Diese Begrenzung der Erkenntnis auf das den Sinnen erreichbare Gebiet, sozusagen auf das Gebiet möglicher Erfahrung, war bei Dharmakīrti die Frucht eingehender Analyse der Erkenntnis als des Resultats der psychischen Tätigkeit des Menschen, aber sie harmoniert völlig mit der ursprünglichen Lehre des Stifters der buddhistischen Gemeinde, sofern er die Entscheidung der metaphysischen Fragen über Ewigkeit und Endlosigkeit der Welt, über Gott, Seele, Unsterblichkeit usw. ablehnte. Was bei dem einen aus genialer Intuition

stammte, das ist bei dem andern ein durch wissenschaftliche Analyse begründetes Resultat.

Objekt der Analyse Dharmakirtis ist das gewöhnliche Wissen. Als Beispiele werden überall die einfachsten Fälle von Wahrnehmung und Schluß gebracht. Zwar unterzog Dharmakirti auch die zeitgenössische wissenschaftliche philosophische Konstruktion der Kritik und Analyse, aber sein Ausgangspunkt ist immer die Analyse der einfachsten Erkenntnistatsachen. Wahrnehmungen wie die der blauen Farbe, des Topfes; das Urteil: „das ist ein Baum"; der Schluß: „hier ist Feuer, weil Rauch ist" — das sind die Beispiele, mit denen Dharmakirti operiert. Sogar die Erkenntnis eines einen Tag alten, gerade geborenen Kindes ist ihm ein angenehmes Beispiel, an dem er den Erkenntnisbestand zu analysieren bereit ist. Erkenntnis ist das Merkmal der Belebtheit, die in der Fähigkeit zu zweckmäßiger Tätigkeit besteht. Wenn die Tatsache des Strebens nach einem bestimmten Ziel und die Sammlung der Mittel zu seiner Erreichung offenbar ist, dann gibt es auch Beseeltheit, die in Erkenntnis besteht. Bei dem Kinde ist von den ersten Momenten seines Erscheinens in der Welt an Streben nach Zielerreichung, also auch Erkenntnis, und deshalb ist es ein passendes Beispiel für die einfachste Art des Wissens.

„Jeder Zielerreichung durch einen Menschen oder jeder zweckmäßigen Handlung seiner geht wahre Erkenntnis voran" sagt Dharmakirti[132]) „und diese richtige Erkenntnis muß auch untersucht werden". Folglich ergibt sich als Objekt der Untersuchung die Summe derjenigen psychischen Prozesse, deren äußerer Ausdruck in der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen besteht. Überall, wo zweckmäßige Tätigkeit des Menschen beobachtet wird, gibt es und geht ihr voraus eine psychische Tätigkeit, die Dharmakirti mit dem allgemeinen Namen der richtigen Erkenntnis *(samyagjñānam)* bezeichnet. Zweckmäßige Tätigkeit setzt die Existenz eines Objekts voraus, auf das diese Tätigkeit gerichtet ist, das ihr als Zweck dient. Dies Objekt aber ist zugleich auch Objekt richtiger Erkenntnis. Jenes und dieses, der Zweck der Handlung und das Objekt der Erkenntnis werden durch ein und dasselbe

Wort bezeichnet — *artha*. Zweckmäßige Tätigkeit hat zwei Arten, sie ist positiv oder negativ[133]): den Zweck der Handlung — das Erkenntnisobjekt — wünschen wir entweder zu erreichen oder zu vermeiden. Manche Systeme[134]) teilen die zweckmäßige Tätigkeit in drei Kategorieen ein, indem sie den beiden obengenannten noch das gleichgültige Verhalten zum Zwecke hinzufügen, wenn der Mensch ihn weder erreichen noch vermeiden will. Dharmakirti aber erkennt diese Kategorie nicht an, indem er das gleichgültige Verhalten als negativ rechnet. Die Erkenntnis kann entweder unmittelbar der zweckmäßigen Betätigung vorangehen, so daß der Übergang von der ersten zur zweiten ganz unmerklich ist, oder aber es kann zwischen ihnen ein Zeitzwischenraum liegen, während dessen der Mensch allmählich zur Handlung übergeht. Nur die zweite Art gestattet nach Dharmotta-as Ansicht wissenschaftliche Analyse. Hierüber drückt er sich folgendermaßen aus:[135]) „Die richtige Erkenntnis geht der Zweckerreichung vorher, d. h. sie ist Ursache dieser Zweckerreichung. Das Wort „geht vorher,' wird hier gebraucht, weil die Ursache der Wirkung vorhergeht. Wenn das Wort „Ursache" selbst gebraucht würde, so könnte man denken, daß die richtige Erkenntnis selbst den Menschen unmittelbar zur Zweckerreichung bringt, aber da hier das Wort „vorhergehen" gebraucht ist, soll nur gesagt sein, daß sie überhaupt vorangeht, aber nicht daß sie von der faktischen Zielerreichung begleitet wird. Man muß sich ja erinnern, daß richtige Erkenntnis zwei Arten hat: die eine zeigt sich unmittelbar als zweckmäßige Handlung; die andere aber lenkt nur die Aufmerksamkeit des Menschen auf den Gegenstand, der Objekt seiner zweckmäßigen Handlungen sein kann. Wir werden nur die zweite Art betrachten. Sie geht nur vorher, erscheint aber nicht unmittelbar in der Form der zweckmäßigen Handlung. Tatsächlich erinnern wir uns bei richtiger Erkenntnis an früher erfahrene Empfindungen; die Erinnerung wirkt auf den Willen, der Wille lenkt die Aufmerksamkeit, worauf schon Wahrnehmung folgt. So gibt es hier keine unmittelbare Ursache. Zwar haben wir in der Erkenntnis, die in der Form der zweckmäßigen Handlung erscheint, unmittelbare richtige Wahrnehmung, aber diese Er-

kenntnis kann nicht analysiert werden. Nur die Fälle gestatten eine Analyse, wo verständige Leute, die nach Erreichung eines Zweckes streben, Zweifel haben können. Bei der unmittelbar als zweckmäßige Handlung erscheinenden Erkenntnis ist der Zweck des Menschen erreicht. Daher kann man in diesen Fällen keinen Zweifel haben bezüglich der schon erkannten Objekte; folglich kann man sie auch nicht analysieren. Und so ist das Wort „Ursache" durch das Wort „vorangehen" ersetzt, um zu zeigen, daß diejenige richtige Erkenntnis gemeint ist, die eine Analyse gestattet und nicht unmittelbare Ursache zweckmäßiger Handlungen ist."

Diese Worte können Bedenken erwecken. In ihnen wird gleichsam hingewiesen auf den Unterschied zwischen intuitivem und diskursivem Denken, wobei vorausgesetzt wird, daß nur die zweite Art eine Analyse zuläßt, und darum Gegenstand der Forschung sein soll. Das ist aber nur richtig in bezug auf den zweiten Teil der Lehre Dharmakirtis, nämlich auf die Lehre vom Schluß. Was die Wahrnehmung betrifft, und besonders das Urteil, so würden wir da vergeblich eine psychologische Analyse der Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe usw. suchen. Vielmehr betont Dharmakirti, wie wir sogleich sehen werden, sogar mit besonderem Eifer, daß seine Wissenschaft nur mit den fertigen Vorstellungen und Urteilen zu tun hat und durchaus nichts mit dem Prozeß ihrer allmählichen Bildung. Die nicht vollkommen klare und bewußte Vorstellung gehört überhaupt nicht zum Gebiete der richtigen Erkenntnis, sie wird ihr sogar entgegengesetzt wie die zweifelhafte oder falsche Erkenntnis. Er beschäftigt sich überhaupt nicht mit der Untersuchung der Erkenntnis von der psychologischen Seite. Sogar die Vorstellungen, aus denen sich das psychische Leben des eben ins Leben getretenen Kindes zusammensetzt, haben für ihn schon die Bedeutung fertiger Vorstellungen, da auf sie zweckmäßige Handlungen folgen. Die oben zitierten Worte Dharmottaras müssen offenbar in dem Sinne verstanden werden, daß die gewöhnliche Erkenntnis der instinktiven gegenübergestellt wird. Auf die erste können zweckmäßige Handlungen folgen, die beobachtet und analysiert werden können, während die instinktiven Handlungen

und Gedanken oft nicht einmal bemerkt, viel weniger analysiert werden können.

Vorstellungen sind entweder anschauliche, die unter unmittelbarer Beteiligung der Sinnesorgane zustande kommen, oder erschlossene, bei deren Zustandekommen die Sinne nicht unmittelbar wirken, sondern nur auf einem Umweg, durch den Hinweis auf die Vorstellung, die mit dem Schluß oder der anschaulichen Vorstellung in untrennbarer Verbindung steht. Entsprechend ist auch Erkenntnis entweder anschaulich oder erschlossen. Der besondere Terminus „Wissen" *(jñānam* und *vijñānam)*[136]) dient dagegen zur Bezeichnung sowohl der Erkenntnis überhaupt als auch der Vorstellung und des Urteils. Beide sind nach Dharmakirtis Terminologie synonym. Schluß und Urteil sind, wie wir im Folgenden sehen werden, ebenso wie die Wahrnehmung für ihn nur eine zusammengesetzte Vorstellung, die durch unser Denken mit dem realen Objekt in Verbindung gebracht wird. Wenn Dharmakirti sagt, er erkenne nur zwei Arten richtiger Erkenntnis an, Wahrnehmung und Schluß, so hat er eben diese beiden Arten von Vorstellungen im Auge, einerseits die anschaulichen, andrerseits die nicht-anschaulichen, die aber in untrennbarer Verbindung mit den anschaulichen stehen.[137]) Vorstellung ist der psychische Prozeß, den er einer weiteren Analyse nicht unterzieht, wenn er sich auf ihre Einteilung in zwei Kategorien beschränkt; deswegen sind Wissen und Vorstellung für ihn gleichbedeutende Wörter. Andre philosophische Schulen unterscheiden bei der Bestimmung der richtigen Erkenntnis Erkenntnis von Erinnerung.[138]) Unter Erkenntnis wird verstanden die frische Erkenntnis eines Objektes mittels Wahrnehmung oder einer andern Quelle. Die Erinnerung an das Objekt, das früher erkannt war, wird nicht als Erkenntnis gerechnet. Dharmakirti macht diesen Unterschied nicht. Nicht nur Erinnerung sondern auch z. B. Traum ist für ihn Wissen *(svapnajñānam)* d. h. Vorstellung, zwar nicht-wahres, falsches Wissen *(anyaj jñānam apramāṇam)* aber doch Erkenntnis. Im Schluß wird das Objekt der Folgerung erkannt, es ist immer eine zusammengesetzte Vorstellung; z. B. in dem Schluß: „Hier muß Feuer sein, weil Rauch sichtbar ist", und „überall wo Rauch ist,



muß Feuer sein", ist die gefolgerte Vorstellung „Feuer", die mit „Rauch" untrennbar verbunden ist, die Erkenntnis oder Vorstellung, zu der der Schluß führt; in diesem Sinne wurde er auch Erkenntnis (Wissen) genannt *(jñānam anumānam)*. Nach der Feststellung, daß jeder Objektserreichung durch den Menschen die Vorstellung von diesem Objekt vorausgeht, wendet sich Dharmakīrti direkt zu der Einteilung der Vorstellungen in zwei Kategorien, ohne sich weiter bei der Begriffsbestimmung der wahren Erkenntnis aufzuhalten.[139]) Dignāgas Werk enthält nicht einmal diesen Hinweis, sondern beginnt direkt seine Auseinandersetzung des Gegenstandes mit der Einteilung der Arten der richtigen Erkenntnis in Wahrnehmung und Schluß.[140])

Dharmottara füllt die Lücke des „kurzen Lehrbuchs der Logik" aus und gibt nicht nur eine Definition der richtigen Erkenntnis, die er aus andern Werken Dharmakīrtis entlehnt, sondern polemisiert auch gegen andre philosophische Schulen, die ihre eigne Definition des Wissens hatten. In späterer Zeit besaß jede Schule eine besondere zu ihrer Weltanschauung passende Definition der richtigen Erkenntnis. Die Kritik fremder Definitionen und die Verteidigung der eigenen findet sich in vielen Werken. Dignāga und Dharmakīrti haben in ihren kurzen Werken keine besonderen Definitionen der richtigen Erkenntnis aufgestellt, entweder eben infolge ihrer Kürze, oder weil für sie diese Frage noch nicht den Zankapfel zwischen den philosophischen Schulen bildete. Höchst wahrscheinlich entstand die Polemik auch hier wie in vielen andern Fragen unter dem Einfluß des durch buddhistische Gelehrte gegebenen Gesichtspunktes. „Richtige Erkenntnis" sagt Dharmakīrti[141]) „heißt eine Erkenntnis, die der Erfahrung nicht widerspricht". Wie schon erwähnt, ist diese Definition aus einem andern Werke Dharmakīrtis genommen. Bei Pārthasārathimiśra[142]) finden wir ein Zitat aus einem metrischen Werk; Dharmakīrti mit Namen nennend führt er folgende Definition der richtigen Erkenntnis an: *pramāṇam avisaṃvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ*.[143]) d. h. richtige Erkenntnis (besonders die Quelle richtigen Wissens) ist nicht-widersprechendes Wissen, der Grund zweckmäßiger Betätigung." Hieraus ist ersichtlich,

daß unter „nicht-widersprechendem“ Wissen das Wissen verstanden wird, das „zweckmäßige“ Betätigung bedingt, und Dharmakirti in seinem „kurzen Lehrbuch“ läßt nur der Kürze wegen diese Bestimmung aus. Dharmottara legt dies folgendermaßen aus: „Ebenso wie wir im täglichen Leben sagen, daß ein Mensch sich nicht widerspricht, wenn er uns den Gegenstand liefert, auf den er zuerst hingewiesen hat, so ist auch Wissen nur dann richtige Erkenntnis, wenn es zur Erlangung des Gegenstandes führt, auf den zuerst hingewiesen wurde.“ In dieser Definition lenkt Dharmottara die Aufmerksamkeit darauf, daß Wissen nur dann als richtig anerkannt werden kann, wenn es sich als „nicht widersprechend“ zeigt. Da er die ganze Zeit das Wissen im Auge hat oder die Vorstellungen und die Urteile, die die zweckmäßige Betätigung des Menschen bedingen, so müssen diese Vorstellungen und Urteile der Erfahrung nicht widersprechend sein, andernfalls wäre die von ihnen bedingte zweckmäßige Betätigung unmöglich. Nur klare und bestimmte Vorstellungen und Urteile können nicht-widersprechende Vorstellungen sein, deshalb erkennt Dharmottara als Wissen habend nur endgültige, bestimmte Vorstellungen an, in denen, wie er sich ausdrückt, das Objekt erreicht *(prāpta)* ist.

Im Zusammenhang damit gibt Dharmottara eine zweite Definition der richtigen Erkenntnis, die er auch im Folgenden mehrfach wiederholt *(prāpakaṃ jñānaṃ pramāṇam)*, indem er ihr offenbar besondere Bedeutung beilegt: „Richtige Erkenntnis oder genauer die Quelle richtiger Erkenntnis ist das Wissen, das uns den Gegenstand liefert.“ Der ganze in diese Definition hineingelegte Sinn wird im Folgenden aufgedeckt werden, wenn vom Resultat der Wahrnehmung die Rede sein wird (unten Kap. IX). Aber schon aus der sprachlichen Form des Ausdrucks ist ersichtlich, daß das Wissen als aktive Quelle charakterisiert werden soll, die die Wissensobjekte zu erreichen zwingt oder sie schafft. Andrerseits hat diese Definition aber den Zweck, die buddhistische Auffassung der Erkenntnis der Lehre der Mimāṁsakas und andrer gegenüberzustellen, d e drei aufeinanderfolgende Stadien im Erkenntnisprozeß unterschieden: Empfindung, Richtung der Aufmerksamkeit und

Vorstellung. Die Buddhisten, wie schon erwähnt, nehmen an, daß die Erkenntnisanalyse nur mit fertigen Vorstellungen zu tun hat; alle vorbereitenden Stadien in der Erkenntnis des Objekts aber, wenn es zuerst vor den Sinnen erscheint, wenn die Aufmerksamkeit des Menschen darauf gelenkt wird, erkennt Dharmottara nicht als bedeutsam für die Erkenntnis an. Wenn das Objekt erscheint, die Aufmerksamkeit sich aber nicht darauf richtet und es nicht erreicht ist, dann ist kein richtiges Wissen da. Wenn das Objekt erscheint, dann erscheint es als das, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist und das erreicht ist. „Erreichung" des Objekts ist seine Erscheinung vor dem Menschen als das, worauf seine Aufmerksamkeit oder Betätigung gerichtet ist. Der Kommentator Dharmottaras verweilt eingehend bei diesem Problem und weist darauf hin, daß es durch die Auffassung der Mimāṁsakas und anderer über die Definition der richtigen Erkenntnis entstand. Angesichts der Wichtigkeit dieser Polemik für die Erklärung der Ansicht Dharmakīrtis über die Erkenntnis führen wir seine Worte in Übersetzung an. Diese ganze Polemik ist zweifellos späteren Ursprungs, aber der Anstoß zu ihr war von Dharmakīrti gegeben, und zwar durch seine Auffassung der richtigen Erkenntnis als einer solchen, die jeder zweckmäßigen Betätigung des Menschen zugrunde liegt und den Gegenstand des Wissens liefert oder schafft.

„Indem der Verfasser des Kommentars (d. i. Dharmottara) die richtige Erkenntnis als die, die nicht der Erfahrung widerspricht, definiert, lehnt er jede andere Definition ab, sowohl die der Mimāṁsakas, die die richtige Erkenntnis als klares Wissen des Objekts *(arthāvabodhanam)* verstanden, als auch die der Cārvākas, die als solche nur die Wahrnehmung *(arthadarśanam)*[144]) annahmen, als auch die einiger Schulen, die das richtige (gewöhnliche) Wissen für Illusion hielten *(viparītam jñānam)*.[145]) Alle diese Schulen haben keine richtige Definition der Erkenntnis, und in seinem eignen Kommentar zeigt unser Autor nicht ohne Ironie, daß ihre Definitionen die richtige Erkenntnis nicht charakterisieren. Die Gegenseite nimmt an, daß bei der Erkenntnis ein und desselben Objektes drei Erkenntnisprozesse die Quelle richtiger Erkenntnis bilden, da die Er-

kenntnis des Objekts eingeteilt wird in sein Erscheinen vor den Sinnen, die Wendung der Aufmerksamkeit zu ihm, und seine Aneignung durch das Bewußtsein. Zur Antwort darauf wird gesagt: die Richtung der Aufmerksamkeit auf das vor den Sinnen erschienene Objekt ist nichts andres als seine Aneignung durch das Bewußtsein. Wenn durch den ersten Akt des Bewußtseins, der in dem Hinweis auf das Objekt besteht, das letztere aufgezeigt ist, dann fügen der zweite Akt, der in der Hinwendung der Aufmerksamkeit des Menschen auf dasselbe Objekt besteht, und der dritte Akt, der in der Aneignung desselben Objekts durch das Bewußtsein des Menschen besteht, dem ersten nichts hinzu, da das Objekt schon durch den ersten Akt zur Aneignung durch das Bewußtsein tauglich gemacht worden ist. Daher ist Quelle der richtigen Erkenntnis nur dieser letzte dritte Akt d. h. die Aneignung des Gegenstandes durch das Bewußtsein. Ferner ist gesagt: die Erkenntnis führt ja zur Aneignung des Objekts, nicht um es anfangs zu schaffen und dann erst die Aufmerksamkeit des Menschen darauf zu lenken. Jedes Objekt wird von der Gesamtheit seiner Ursachen geschaffen, aber nicht durch das Wissen. Dadurch wird darauf hingewiesen, daß zwischen der Richtung der Aufmerksamkeit auf das Objekt und seiner Aneignung kein Unterschied ist. Ebenso gibt es keinen Unterschied zwischen dem Hinweis auf das Objekt oder dem Erscheinen desselben und der Wendung der Aufmerksamkeit auf es. Dieser erste Erkenntnisakt, dank dem das Objekt vor uns erscheint, macht es gleichzeitig zum Objekt der Aufmerksamkeit oder zu etwas, das geeignet ist, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Dies ist nichts Neues, kein zweiter Erkenntnisakt, da der Gegenstand schon im ersten Akt fähig wird, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Woraus ergibt sich, daß der erste Akt nur hinweist, aber nicht die Aufmerksamkeit lenkt und nicht aneignet, der zweite aber die Aufmerksamkeit lenkt, doch nicht aneignet? Wenn dem so wäre, so hätten wir mehrere Erkenntnisquellen; eine wiese nur auf den Gegenstand hin, die andere hätte als Resultat die Lenkung der Aufmerksamkeit auf ihn usw. Aber dies ist nicht so, denn unser Autor hat Recht. Hier aber kann ein Problem entstehen: Wenn nur die volle An-

eignung des Objekts das Resultat ist, zu dem die Erkenntnisquelle führen muß, so kann, solange das zweite und dritte Stadium, Aufmerksamkeitswendung und Aneignung durch das Bewußtsein nicht vollendet sind, die Funktion der Erkenntnisquelle nicht als endgültig vollbracht gelten. Darauf erwidert der Autor: Wenn das Objekt erreicht ist, dann hat der Mensch seine Aufmerksamkeit schon darauf gerichtet und es im Bewußtsein angeeignet. Wenn das Objekt erreicht ist, dann ist die Funktion der Erkenntnisquelle erfüllt, und deshalb haben die beiden vorangehenden Stadien keine Bedeutung in dem Akt richtiger Erkenntnis, und daher können sie nicht als Quellen richtiger Erkenntnis gerechnet werden *(apramāṇe te).*"

„Auf die Frage, wie denn die Funktion der Erkenntnisquelle als erfüllt erscheint und worin sie besteht, sagt unser Autor: Ihre Funktion besteht in der Schaffung der Gewißheit bei der Objektserkenntnis, diese Gewißheit aber wird zum ersten Male erreicht, sobald das Objekt durch das Bewußtsein angeeignet ist. Nur auf Grund dieses Wissens handelt der Mensch. Ein zweites und weitere Stadien in der Erkenntnis desselben Objekts sind unnötig. Quelle richtiger Erkenntnis kann nicht heißen, was zu wiederholter Aneignung dessen führt, das schon durch das Bewußtsein angeeignet ist. Und so kann nur das Wissen, in dem das Objekt zuerst erreicht ist, die Aufmerksamkeit des Menschen lenken und durch sein Bewußtsein angeeignet werden, da es allein dazu imstande ist. Nachdem unser Autor so im Allgemeinen gezeigt hat, daß richtige Erkenntnis das der Erfahrung nicht widersprechende Wissen ist (d. h. die voll angeeignete, klare und deutliche Vorstellung), weist er im Besondern darauf hin, daß Wahrnehmung und Schluß, wenn jedes seine Funktion erfüllt, Formen richtiger Erkenntnis sind. Das durch Wahrnehmung erkannte Objekt ist das, welches zum Objekt unsrer Aufmerksamkeit durch Wahrnehmung gemacht wurde, da Wahrnehmung uns auf das Objekt „hinweist", bei dessen Erkenntnis die direkte Wahrnehmungsfunktion, die darin besteht, daß sich bei uns das Faktum der Anwesenheit des Gegenstandes vor uns konstruiert, sich mit dem Denken vereinigt, in welchem wir schließ-

lich dies Objekt erkennen. Das Objekt, das wir als wahrgenommen „erkennen“, ist auch gerade das Objekt, worauf uns die Wahrnehmung hinwies. Das, in seiner Eigenschaft als wahrgenommenes, erkannte Objekt ist das, welches wir als solches zweifelsfrei mit Gewißheit erkannt haben. Seine Erkenntnis vereinigt sich mit dem Denken, d. h. gleich nach der Wahrnehmung durch die Gefühle eignen wir es uns im Bewußtsein durch Denktätigkeit an. Das heißt, Wahrnehmung ist eine der Erfahrung nicht widersprechende Erkenntnisquelle, sofern sie die bestimmte Vorstellung des vor unsern Sinnen erscheinenden Objekts erzeugt. Und der Schluß weist auf das Objekt, auf das die Aufmerksamkeit des Menschen gelenkt wird, indem er es durch den Hinweis auf sein logisches Merkmal bestimmt. Hinweis auf das logische Merkmal ist Wissen dieses Merkmals. Es besteht z. B. in der Gewißheit, daß Rauch untrennbar verbunden ist mit Feuer und in der Erinnerung daran, daß das logische Merkmal überhaupt immer mit der aus ihm entspringenden logischen Folge untrennbar verbunden ist. Wenn wir durch Wahrnehmung Rauch erkennen und uns daran erinnern, daß er immer aus Feuer hervorgeht, dann weist uns der Schluß auf das Objekt (Feuer) hin, worauf die Aufmerksamkeit des Menschen gelenkt wird, und zwar mittels seiner Bestimmung durch sein Merkmal (Rauch). Deshalb ist der Schluß das Wissen, das entspringt vermöge der besondern Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, wie z. B.: „Auch dieser Rauch geht aus Feuer hervor.“ Das heißt, es existiert nur eine Wahrnehmungsfunktion, die in der Schaffung der Gewißheit bei der Erkenntnis des wahrgenommen werdenden Objekts besteht; ebenso besteht auch die Schlußfunktion nur in der Schaffung der Gewißheit bei der Objektserkenntnis, d. h. in der Schaffung einer klaren Vorstellung mittels Hinweis auf sein Merkmal.“[146])

Der Sinn dieser Polemik gegen die Mimāṁsakas liegt in dem Hinweis darauf, daß nur klare, deutliche Vorstellungen als richtige Erkenntnis angesehen werden dürfen. Die Leugnung der drei aufeinanderfolgenden Stufen bei der Erkenntnis jedes Objekts wird deshalb auch verbunden mit der Definition der richtigen Erkenntnis als einer der Erfahrung nicht w dersprechenden Erkenntnis.

Eine nicht voll bewußte Vorstellung gehört zu den zweifelhaften, und zweifelhaftes Wissen liegt zweckmäßigen Handlungen des Menschen nicht zugrunde. Das heißt nicht, daß Dharmakirti instinktives Wissen nicht zugelassen hätte, das auch menschlicher Betätigung zugrunde liegt, aber er nahm wahrscheinlich an, daß auch solch instinktives Wissen dem zweifellosen gleichgestellt werden müsse, d. h. dem klar und deutlich bewußten, da zweifelhaftes Wissen zweckmäßige Handlungen des Menschen nicht bedingen kann.

Der Unterschied zwischen instinktivem Wissen und Vorstellungen, die durch die Hinwendung der Aufmerksamkeit auf sie klar bewußt sind, besteht, wie wir schon sahen, darin, daß das erste nicht Gegenstand der Analyse sein kann.

Außerdem hatte die Polemik mit den Mimāṁsakas noch einen andern Zweck. Die Lehre der Letzteren von den drei Stadien der Erkenntnis war wahrscheinlich die Antwort auf Dignāgas Lehre von der Wahrnehmung. Dignāga hat als erster den grundlegenden Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken als zwei getrennten Erkenntnisquellen festgestellt. Die Mīmāṁsakas behaupteten, das sinnliche Wissen gibt uns unklare Bilder, aber vermöge des Denkens können diese unklaren Bilder zu bestimmten werden.[147]) Sie unterschieden zwei (und dann drei) Stadien in der Erkenntnis, von denen das erste unklare, verworrene Vorstellungen und das folgende klare und deutliche gab. Gleichzeitig unterschieden sie in jeder Wissensquelle die Quelle selbst von ihrem Resultat, z. B. Wahrnehmung von dem Wissen des Wahrgenommenen. Dharmakirti aber stimmte dem nicht zu, wie an seiner Stelle eingehend erörtert werden wird, und erklärte es für unmöglich, in der Erkenntnis die Quelle vom Resultat zu unterscheiden; dieselbe Wahrnehmung, die nur Wissensquelle zu sein scheint, ist in Wirklichkeit auch ihr Resultat (vergl. unten im Kap. über das Denken). Darum schreibt Dharmakirti dieser Frage solche Bedeutung zu und sagt, es gebe nur ein Resultat der Erkenntnis: die deutliche, voll angeeignete Vorstellung; alle andern Stadien aber in der Erkenntnis derselben Vorstellung können nicht als richtiges Wissen angesehen werden und haben keine Bedeutung.

Richtige Erkenntnis wird zweifelhaftem und falschem Wissen entgegengesetzt. Zweifelhaftes Wissen wird definiert als Wissen von einem Gegenstande, von dem es unbekannt ist, ob er existiert oder nicht. Da es in der Welt keine Objekte gibt, die gleichzeitig existieren und nicht existieren können, so kann es auch kein Wissen von diesen Dingen geben, da jedes Wissen Wissen von einem tatsächlich existierenden Objekt ist. Falsches Wissen ist das Wissen, das dem Objekt Eigenschaften beilegt, die es nicht hat. Wissen legt dem Objekt Bestimmungen dem Raum nach, der Zeit nach und dem Wesen nach bei; wenn es ihm aber zeitliche, räumliche und andere Bestimmungen beilegt, die das Objekt nicht hat, und die denjenigen Bestimmungen widersprechen, die es wirklich hat, so heißt solch Wissen falsch. Wenn das Objekt bestimmte Eigenschaften hat, dann ergibt die Vertauschung dieser Eigenschaften mit andern falsches Wissen; z. B. wenn eine weiße Muschel für gelb gehalten wird, so dürfte das falsche Erkenntnis sein, d. h. dem Objekt wird ein Merkmal beigelegt, über das es nicht verfügt.[148]) Ebenso wenn der Glanz eines im Innern des Zimmers sich befindenden Edelsteins durch ein Loch in der Tür dringt, aber die Einbildung veranlaßt, daß der Stein selbst sich in dem Türloch befinde, so wäre damit dem Objekt eine falsche räumliche Bestimmung beigelegt, und daher dürfte falsches Wissen vorliegen. Wenn wir im Schlafe einen Gegenstand sehen, den wir am Vorabend erblickt haben, so dürfte diese Vorstellung ebenfalls falsch sein, weil ihm nicht die zeitliche Bestimmung gegeben ist, die er eigentlich in Wirklichkeit hat. Unabhängig von diesem falschen Wissen, wo dem Objekt nicht die Eigenschaften zugeschrieben werden, über die es in Wirklichkeit verfügt *(viparītaṃ jñānam, anyaj jñānam)*, gibt es auch noch ein ganz falsches Wissen *(atyantaviparītam jñānam, mithyā-jñānam)*, das in der Einbildung eines Objekts besteht, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht, z. B. die Illusion oder Halluzination durstgequälter Leute in der Wüste, die sich einbilden, Wasser zu sehen.[149])

Die Zahl der besondern Quellen richtiger Erkenntnis beschränken Dignāga und Dharmakīrti auf zwei: Wahrnehmung und Schluß. Diese ihre eigne Lehre stellen sie der Lehre der

andern Systeme gegenüber, unter denen nur die Vaiśeṣikas auch nur zwei, und zwar dieselben, Quellen annahmen. Aus der weiteren Analyse der Lehre von diesen Quellen wird sich ergeben, daß unter Wahrnehmung das Element verstanden wird, das hauptsächlich aber nicht ausschließlich die sinnliche Seite der Erkenntnis darstellt, und unter Schluß das, was sich hauptsächlich aber nicht ausschließlich als Denken darstellt. So sind bestehende Erkenntnisquellen nach buddhistischer Lehre: Sinne und Denken. Die Rolle jeder dieser Quellen, gesondert und in ihrem gegenseitigen Verhältnis, wird im Folgenden eingehend dargestellt werden. Nach dem Zeugnis seines Kommentators gibt Dharmakīrti von Anfang an zu verstehen, daß diese beiden Quellen gleichwertig sind. Die übrigen Systeme rechnen gewöhnlich die Wahrnehmung als die erste und haupsächlichste Erkenntnisquelle und die übrigen als abhängig und zweitrangig.[150])

Jedes brahmanische philosophische System hatte seine eigne besondre Definition der richtigen Erkenntnis. Wahrnehmung und Schluß wurden von allen Schulen anerkannt mit Ausschluß der Cārvākas, der Materialisten, die nur sinnliche Wahrnehmung anerkannten. Das Sāṁkhya fügte zu den zwei Quellen noch eine dritte, „das Wort" oder das sichere Zeugnis, worunter unter anderm verstanden wurde die heilige Schrift oder die göttliche Offenbarung.[151]) Diese Erkenntnisquelle wird als solche von allen brahmanischen Systemen anerkannt. Sonderbar ist, daß das Vaiśeṣika sie nicht unter den selbständigen Quellen erwähnt, obwohl Kaṇāda tatsächlich nicht selten mittels Hinweis auf die heilige Schrift aus einer Schwierigkeit herauskommt. Sie ist für ihn autoritative Wahrheitsquelle, freilich nur in Ausnahmefällen, als ultima ratio. Bei den Buddhisten aber — und das ist ein charakteristischer Zug — hat das Zeugnis der heiligen Schrift, auch der buddhistischen, keine Bedeutung, da das Streben besteht, alles auf freie Kritik der Wirklichkeit zu gründen. Für Vedāntins und Mimāṁsakas ist sie die höchste Wahrheitsquelle, deren Autorität alle andern überragt. Zu den genannten drei Quellen fügt der Nyāya noch ‚Analogie" hinzu d. h. Analogieschluß, den er vom Vernunftschluß unterscheidet, und Vedānta und Mi-

māṁsā nehmen außer diesem obendrein zwei selbständige Beweisquellen an: Verneinung und „notwendige Zulassung". Unter Analogie *(upamāna)* wird Folgendes verstanden: Wenn einer von einem ochsenähnlichen Tier namens *gavaya* gehört hat und im Walde ein solches Tier sieht, dann kommt er zu dem Schlusse, daß dies auch ein *gavaya* ist. Praśastapāda rechnet diese Erkenntnis zu der sicheren Bezeugung, die ihrerseits zum Vernunftschluß gehört. Freytag[152]) nimmt an, *upamāna* sei nur ein schlechter Syllogismus. Was die „notwendige Zulassung" betrifft, so wird darunter folgendes verstanden: „Wenn man sagen würde, der dicke Devadatta ißt bei Tage nichts so wird daraus folgen, daß er nachts ißt". Dharmottara sagt, in diesem Falle sei ein- und derselbe Gedanke durch verschiedene Worte ausgedrückt, zuerst andeutungsweise und dann direkt.[153]) Die Annahme der Verneinung als besonderer Erkenntnisquelle hat die buddhistische Lehre von der Verneinung als einer besondern Art des Schlusses oder besser des Urteils zur Wurzel. Die Mimāṁsakas stimmten als erste dem nicht zu und stellten eine besondere selbständige Erkenntnisart auf, die sog. *anupalabdhi* oder Negation; zu ihnen gesellten sich auch die Vedāntins. Die Naiyāyikas aber rechneten die Negation zur Wahrnehmung und arbeiteten mit der besonderen Art der negativen Wahrnehmung. Diese Anschauung der Naiyāyikas ist der buddhistischen ähnlich, da nach der Lehre der buddhistischen Logik als Grund für jedes negative Urteil die positive Wahrnehmung der Stelle dient, auf der das negierte Objekt sein könnte.

Die alte Anschauung von der Verneinung war die, daß sie der Behauptung gleichwertig sei. Wie durch die Behauptung das Sein erkannt wird, so durch die Verneinung das Nichtsein. Dann aber arbeiteten die Buddhisten diese Lehre aus und zeigten, daß die Verneinung auf ein besonderes Prinzip gegründet ist. Unter dem Einfluß der buddhistischen Lehre arbeiteten auch die übrigen Schulen ihre eigne Lehre von der Verneinung um, wobei einige wie die beiden oben genannten aus der Verneinung eine besondere selbständige Erkenntnisquelle machten und andre wie die späteren Naiyāyikas und Vaiśeṣikas sogar eine besondre Kategorie des Nichtseins.[154])

Was die Definition der richtigen Erkenntnis betrifft, so hatte wiederum jede Schule über diesen Gegenstand ihre eigne Ansicht, die sie der buddhistischen gegenüberstellte. Die Definition der Mīmāṁsakas war schon oben erwähnt; sie unterschieden in der Erkenntnis drei Stadien: das anfängliche, die Wendung der Aufmerksamkeit und die schließliche Aneignung. Richtige Erkenntnis definierten sie als die Erkenntnis eines noch nicht erkannten Objekts.[155]) Die oben angeführte Polemik ist dadurch interessant, daß die Buddhisten die Mīmāṁsakas schlagen, indem sie von der Definition dieser ausgehen. Wenn Quelle richtiger Erkenntnis die Erkenntnis eines vorher nicht erkannten Objekts genannt werden soll, dann dürften das zweite und dritte Stadium nicht Quellen richtiger Erkenntnis sein, da das Objekt zu dieser Zeit dank dem ersten Stadium schon als erkannt erscheint. Darauf erwiderten die Mīmāṁsakas, daß alle drei Stadien in Wirklichkeit selbständige, getrennte Erkenntnisakte seien: in jedem Stadium haben wir eine ganz neue Erkenntnis.

Kumārila spielt zwar im *Ślokavārtika*[156]) auf die buddhistische Definition der richtigen Erkenntnis an, aber er stellt ihr die eigne nicht gegenüber. Die oben erwähnte Theorie der drei sich folgenden Stadien in der Erkenntnis befestigte sich in der Schule der Mīmāṁsā, weil Kumārila bei dem Streit über das Wesen der Wahrnehmung einige sich folgende Stadien, die der endgültigen Aneignung des Objekts durchs Bewußtsein vorangehen, zuläßt.[157]) Die Gegenüberstellung der Wissensquelle und des Wissens selbst d. h. des Resultats findet sich in allen indischen philosophischen Schulen mit Ausnahme der buddhistischen.

Was die Vedāntins betrifft, so findet sich weder in den Sūtras Bādarāyaṇas noch im Kommentar Śaṁkarācāryas eine direkte Definition der richtigen Erkenntnis, ebensowenig bei den Mīmāṁsakas, weder in den Sūtras noch in den Kommentaren des Śabarasvāmin und des Kumārila. Später indessen gebrauchten diese beiden Grundsysteme ein und dieselbe Definition. In der Vedāntaparibhāṣā[158]) finden wir folgende Definition: „Die Ursache, dank deren man richtige Erkenntnis bekommt, ist die Erkenntnisquelle. Unter richtiger Erkennt-

nis aber verstehen wir die nicht auf Erinnerung beruhende Erkenntnis, deren Objekt früher nicht erkannt worden war und sich nicht als falsch erwiesen hat." Bei dieser Definition liegt der Schwerpunkt in der Gegenüberstellung von Erkenntnis und Erinnerung. Nach buddhistischer Anschauung kann auch die einfachste Erkenntnis nicht ohne einen gewissen Anteil von Gedächtnistätigkeit sein,[159]) da in jeder Vorstellung die Synthese verschiedener Momente enthalten ist. Darauf erwidern die Vedāntins: „Wenn angenommen wird, daß die Zeit, die ja keine sichtbare Form hat, durch die Sinne wahrgenommen werden könnte, dann würde bei ununterbrochener Wahrnehmung des Objekts es in jedem vorangehenden Moment bezeichnet werden durch eine besondere zeitliche Bestimmung. Darum wird (die oben angeführte Definition) ausgedehnt (auch auf diese Fälle). Außerdem erkennen wir in unserm System (Vedānta) an, daß bei dauernder Wahrnehmung nur eine Vorstellung stattfindet (und nicht eine Synthese von Momenten), welche solange dauert, wie sie nicht durch eine andre Vorstellung ersetzt wird."[160])

In den Sūtras der beiden andern brahmanischen Systeme, Nyāya und Vaiśeṣika[161]), gibt es keine allgemeine Definition des *pramāṇa.* Aber schon im Nyāyabhāṣya und Nyāyavārtika findet sich Polemik über diese Frage, wobei Uddyotakara den buddhistischen Standpunkt angreift und den Unterschied zwischen Erkenntnisresultat und Quelle anführt. Resultat sind die zweckmäßigen Taten, die einen dreifachen Charakter haben können: positiv, negativ und gleichgültig *(hānopādānopekṣābuddhivat).* Quelle ist die Erkenntnis selbst. Dabei sagt Uddyottakara, daß das Wort *pramāna* eine zweifache Bedeutung haben kann, je nachdem man es auffaßt als Zustand oder als Werkzeug.[162]) So wird die zweckmäßige Betätigung oder Beseeltheit übertragen als Resultat der Erkenntnis auch Erkenntnis genannt. Daher ist wahrscheinlich die gewöhnliche Definition des *pramāṇa* als Quelle oder Werkzeug der Wahrheit gekommen (*pramākaraṇam pramāṇam).* Allein diese Definition wurde als unzureichend angesehen, und wir finden eine ganze Reihe von Versuchen, für *pramāṇa* wie auch für *pramiti* eine genauere Definition zu geben.[163]) Praśasta-

pāda[164]) behandelt die Frage der allgemeinen Erkenntnisdefinition nicht. Aber die späteren vereinigten Systeme, Nyāya und Vaiśeṣika, haben eine Definition der richtigen Erkenntnis und ihrer Quellen, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf die buddhistische Definition der falschen Erkenntnis zurückgeht. Unter falschem Wissen *(anyajjñānam)* versteht Dharmottara[165]) das Nichterkennen derjenigen zeitlichen, räumlichen und andern Eigenschaften am Objekt, die ihm in Wirklichkeit zukommen, und im Tarkasaṁgraha[166]) findet sich diese Definition: „Richtige Erkenntnis heißt an dem bestimmte Eigenschaften besitzenden Objekt eben die Eigenschaften erkennen, die es wirklich besitzt. Dagegen heißt unrichtige Erkenntnis *(ayathārthānubhava)* das Nichterkennen der Eigenschaften am Objekt, die es wirklich besitzt."

Der Sinn dieser Definition liegt in der Entscheidung des Erkenntnisproblems zu Gunsten seiner realistischen Auffassung. Bei der Erkenntnis enthält die Vorstellung grade die Merkmale, die das Objekt in Wirklichkeit hat. Nichtsdestoweniger begnügten sich die Naiyāyikas nicht mit dieser Definition und kamen nach langen Streitereien zu einer Definition der Quelle der richtigen Erkenntnis als der nächsten Ursache des richtigen Wissens. Dies magere Resultat nach langer Arbeit, auf die eine Masse Mühe und feinen Scharfsinns verschwendet war, ist sehr charakteristisch für die indischen Scholastiker dieser Schule in nachbuddhistischer Zeit.[167]) Die Naiyāyikas unterschieden auch die drei Stadien in der Erkenntnis des Objekts, die auch die Mīmāṁsakas unterschieden. Zuerst haben wir Empfindung, ein rein sinnlicher Prozeß, der darin besteht, daß das Organ das Objekt z. B. den Topf berührt und dann den Eindruck davon an den inneren Sinn weitergibt, der ihn seinerseits der Seele übermittelt. Hier wird der Eindruck in die Vorstellung oder das Urteil „hier ist ein Topf" verwandelt — des ist das zweite Stadium. Das dritte Stadium besteht in der endgültigen Aneignung der Vorstellung als einer mit dem Bewußtsein des eignen Ich vereinigten und hat die Form: „Ich bin einen Topf erkennend" oder „Ich habe einen Topf erkannt". Das letzte Stadium trägt den Namen *anuvyavasāya* und entspricht dem buddhis-

tischen *adhyavasāya*, worunter klare und deutliche Vorstellung verstanden wird.

Die Definition der richtigen Erkenntnis im Sāṁkhya unterscheidet sich im Wesentlichen nicht von der Definition der Naiyāyikas. Alle Erkenntnis besteht nach der Lehre dieser Schule[168]) in den Bewegungen der besonderen Materie oder Substanz, die die Fähigkeit hat, sich in der Seele wie in einem Spiegel zu spiegeln. Daher ist Erkenntnis eine Vibration der „denkenden Materie", die veranlaßt ist durch irgendein Objekt, das zum ersten Mal erkannt wird und keinen Zweifel hervorruft; diese Vibration aber spiegelt sich wie in einem Spiegel in der Seele d. h. in der selbständigen seelischen Substanz, woraus bewußte, klare und deutliche Vorstellungen hervorgehen. Die Sūtras dieses Systems enthalten die Gegenüberstellung der Erkenntnis *(pramā)* und ihrer Quellen *(tatsādhakatamam* d. i. *pramāṇam)*. Die Definition der richtigen Erkenntnis ist nicht durchaus klar, da Sūtra 1, 87 offenbar verdorben auf uns gekommen ist und auch dem Kommentator nicht voll verständlich war.[169]) Nichtsdestoweniger ist klar, daß unter richtiger Erkenntnis eine bestimmte Vorstellung *(arthaparichitti)* verstanden wird.

In den Yogasūtras gibt es keine direkte Definition der richtigen Erkenntnis *(pramāṇa)*, aber aus Sūtra, 1, 6 geht hervor, daß unter richtiger Erkenntnis hier nur die Erkenntnis konkreter Objekte der Außenwelt verstanden wird, da das abstrakte Wissen *(vikalpa)* der richtigen Erkenntnis gegenübergestellt wird.[170]) Außerdem wird hier der richtigen Erkenntnis gegenübergestellt die falsche Erkenntnis, der Traum und die Erinnerung; folglich wird unter richtiger Erkenntnis verstanden die frische Erkenntnis der Objekte, die vorher nicht erkannt waren. Ein Unterschied zwischen der Quelle der Erkenntnis und ihrem Resultat wird in den Sūtras nicht gemacht, aber schon der älteste Kommentator, Vyāsa[171]), unterscheidet zwischen dem psychischen Prozeß *(cittavṛtti)* der Wahrnehmung und ihrem Resultat — der klaren Vorstellung *(cittavṛttibodha)*.

Die Unzureichendheit dieser Lehre von den mannigfaltigen Erkenntnisquellen springt in die Augen. Teilweise hielt

man sich daran aus Tradition. Ursprünglich waren sie nicht wirkliche Erkenntnisquellen, sondern dialektische Verfahren, Kniffe, die zum Disputieren gebraucht wurden; diese Bedeutung haben sie in den Sūtras Gotamas. Wenn in der Folge der Standpunkt der Buddhisten und Vaiśeṣikas, die die Zahl der Erkenntnisquellen auf zwei beschränkten, nicht von allen angenommen wurde, so erklärt sich das ausschließlich dadurch, daß die Philosophie Indiens in nachbuddhistischer Zeit zur leeren Scholastik geworden ist und alle Mühe der Philosophen auf die Erfindung künstlicher Argumente zur Verteidigung des traditionellen Standpunktes verwendet wurde. Besonderen Aufruhr in allen Schulen hat offenbar die buddhistische Lehre von den negativen Urteilen hervorgerufen. Die brahmanischen Philosophen mit Ausnahme Praśastapādas[172]) wollten den Buddhisten nicht zustimmen und sie zu den Vernunftschlüssen rechnen, andrerseits aber wußten sie nicht wohin mit ihnen. Die Mīmāṁsakas und Vedāntins machen aus ihnen besondre Erkenntnisquellen, die Naiyāyikas rechnen sie zu den Wahrnehmungen, einige späte Philosophen aber machen aus ihnen sogar die besondere Kategorie des Nichtseins.[173])

Die Mehrzahl der Schulen erkennt die führende Bedeutung der Wahrnehmung unter allen Erkenntnisquellen an,[174]) darin teilweise mit den Cārvākas zusammengehend, die die übrigen Quellen wegen ihrer zweitrangigen Bedeutung überhaupt nicht anerkannten. Aber mit ihnen stimmt nicht überein Dharmottara.[175]) Nach seinem Kommentar, der ganz sicher die Lehre Dignāgas und Dharmakīrtis überliefert, sind die beiden Erkenntnisquellen, Wahrnehmung und Schluß, ganz gleichwertig, die eine kann ohne die andre wirklich nicht existieren. Wahrnehmung hängt im selben Maße vom Schluß ab, wie Schluß von Wahrnehmung, da schon in der einfachsten Wahrnehmung synthetische Gedankentätigkeit enthalten ist, diese aber konstituiert das Wesen des Vernunftschlusses oder Urteils. In wieweit Dharmottara in diesem Punkte Recht hat, werden wir bei der Analyse der Lehre von Wahrnehmung und Schluß zeigen.

Kapitel V

Die Wahrnehmung.

Definition der Wahrnehmung bei Dharmakīrti. Gewöhnliche Definition. Idealistische Auffassung der Rolle der Sinne bei der Erkenntnis. Die Sinne als die passive Seite der Erkenntnis. Definition vom Standpunkt des einzelnen Beschauers. Funktion der Wahrnehmung. Anteil des Denkens an der Wahrnehmung. Verschiedenheit der Wahrnehmung vom Denken. Ihre Verschiedenheit von der Illusion. Unterschied zwischen illusorischer und erfahrungswidriger Erkenntnis. Zwei Bedeutungen des Terminus. Wahrnehmung bei Dharmakīrti: reine Wahrnehmung und empirische Wahrnehmung.

Dharmakīrti definiert Wahrnehmung als die Quelle unsrer Erkenntnis, die sich vom Denken unterscheidet und gleichzeitig nicht Illusion oder Sinnestäuschung ist. Der zweite Teil dieser Definition zeigt, daß er die richtige Wahrnehmung definieren will als Quelle richtigen empirischen Wissens in Verschiedenheit von falscher Wahrnehmung oder Sinnestäuschung. Dies ist für die indische Philosophie etwas Selbstverständliches, denn in allen Systemen stehen die entsprechenden Urteile im Abschnitt über die *pramāṇas* d. h. über die Quellen richtiger Erkenntnis oder genauer über die Wahrheitsbeweise. Wahrnehmung interessiert den Philosophen nicht von der psychologischen sondern von der logischen oder erkenntnistheoretischen Seite. Aus Dharmottaras Erklärung zu der oben angeführten Definition wissen wir, daß man sie nicht als volle oder gültige Definition ansehen darf, da sie nur auf jene drei Züge der Wahrnehmung hinweisen soll, die sie von der zweiten von Dharmakīrti zugelassenen Quelle richtiger Erkenntnis, dem Vernunftschluß, unterscheiden. „Hier ist die Rede" sagt er, „von dem altbekannten Begriff der Wahrnehmung von Objekten durch die Sinne, und ihm wird zugeschrieben (genetische) Verschiedenheit vom reinen Denken und Fehlen der Illusion. Dies ist so zu verstehen: Alle stimmen überein, daß Wahrnehmung diejenige Erkenntnis ist, dank der sich bei uns das Faktum konstituirt, daß Objekte vor uns da sind; ihr schreiben wir eben zu (genetische) Verschiedenheit

vom reinen Denken und Abwesenheit der Illusion. Man darf nicht meinen, da nicht alle wissen, worin (genetische) Verschiedenheit vom Denken und Abwesenheit der Illusion liegt, so gäbe es noch irgendeine besondre Art der Wahrnehmung, die auch durch dies Wort bezeichnet wird, und von dieser sei die Rede in der vorliegenden Definition. Im Gegenteil: die genannten zwei Merkmale werden derselben Wahrnehmung zugeschrieben, von der alle wissen, daß durch dies Wort bezeichnet wird die in der Empfindung des Vor- uns-gegenwärtigseins der Objekte enthaltene und von der Tätigkeit oder Ruhe der Sinne abhängige Erkenntnis".[176]) Der Vernunftschluß enthält Denken und ist, wie wir im Folgenden sehen werden, eigentlich fast synonym mit letzterem. In sinnlicher Wahrnehmung aber als Quelle unsres Erkennens ist überhaupt kein Denken, sie unterscheidet sich prinzipiell oder genetisch von der Denktätigkeit.

Unter Erkenntnisquelle wird hier etwas verstanden, das dem Wissen vorangeht und selbst noch nicht imstande ist, wirkliches Wissen zu geben. Wenn wir z. B. eine anschauliche Vorstellung haben, die nach indischer Terminologie schon fertige Erkenntnis sein würde, so heißt das nicht, daß Denken als besondere Erkenntnisquelle an ihrer Bildung nicht beteiligt wäre. Im Gegenteil, wir werden unten sehen, daß auch die einfachste Vorstellung nicht ohne Denktätigkeit sein kann. Die Vorstellungen oder Empfindungen irgendeiner Farbe z. B. enthalten vom Standpunkt buddhistischer Philosophie schon Denktätigkeit. Dagegen ist sinnliche Wahrnehmung oder, wie man wohl genauer sagen müßte, das sinnliche Element in unsrer Erkenntnis etwas vom Denken vollkommen Verschiedenes.

Aber wie definiert denn nun Dharmakīrti die sinnliche Wahrnehmung vom Standpunkt ihrer gewöhnlichen Auffassung? Dharmottara sagt: „Hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung wissen wir alle, daß sie mit der Tätigkeit der Sinnesorgane verbunden ist und zwar positiv und negativ",[177]) d. h. wenn die Sinnesorgane wirken, tritt Wissen auf oder anschauliche Vorstellung, wenn sie aber nicht wirken, gibt es auch kein Wissen. Unterstrichen wird also, daß es keinem in

den Kopf kommt zu leugnen, daß die Tätigkeit der Sinnesorgane und die anschauliche Vorstellung miteinander in Verbindung stehen. Was den Charakter des Zusammenhangs dieser gegenseitigen Abhängigkeit, betrifft, so sagt Dharmottara darüber nichts, da hier schon die allgemeine Übereinstimmung der verschiedenen Systeme aufhört und die grundlegenden Verschiedenheiten beginnen, wie wir später bei der Betrachtung der Ansichten der verschiedenen indischen Systeme über die Rolle der Sinnesorgane in der Erkenntnis sehen werden. Der Verfasser der *ṭippaṇī* weist darauf hin, daß, etwas mit einem Namen benennen und in seiner Bedeutung übereinkommen, noch nicht bedeutet, hinsichtlich aller seiner wesentlichen Merkmale übereinzustimmen. So wissen z. B. alle, was ein Ton ist, aber nicht alle wissen, daß der Ton nicht dauernde Existenz hat, da die Schule der Mīmāṁsā im Gegenteil annimmt, daß Ton und Wort ewig sind. Dasselbe kann auch mit Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung gesagt werden. Alle wissen, was mit diesem Terminus benannt wird, aber hinsichtlich der wesentlichen Merkmale dieser Quelle unsrer Erkenntnis existieren grundlegende Unterschiede, auf welche auch Dharmakīrtis Definition hinweist.

Dharmottara betont, daß nur in der Bestimmung des Wesens der Wahrnehmung als des Wissens, das das Erscheinen des Objekts vor uns bezeichnet, alle[178]) übereinstimmen. Diese Definition ist nicht wissenschaftlich sondern gewöhnlich.[179]) Unter den Gelehrten dagegen gab es keinerlei Übereinstimmung darüber, wie man sich die Art und Weise der Wirkung der Sinnesorgane bei der Wahrnehmung vorstellen müsse.

Ganz abgesehen von den realistischen brahmanischen Systemen Mīmāṁṣā, Nyāya und Vaiśeṣika[180]) bestanden unter den Buddhisten selbst grundlegende Meinungsverschiedenheiten darüber. Unter ihnen standen offenbar nur die Vaibhāṣikas auf realistischem Standpunkt und nahmen an, daß die Objekte der Außenwelt irgendwie die Fähigkeit besitzen, in den Wahrnehmungsapparat der Sinne einzudringen.[181]) Die Übrigen aber teilten mehr oder weniger den Standpunkt Dharmakirtis und Dignāgas. Unter Wahrnehmung verstanden sie die Seite der Erkenntnis, die in den Sinnen liegt,[182]) d. h. das

sinnliche oder passive Element in der Erkenntnis, das dem Denken als der aktiven Seite gegenübergestellt wird.[183]) Der Kommentator Dharmottaras bemerkt bei diesem Anlaß:[184] „Indem der Autor des Vārttika (Dharmakirti) sagt, daß Wahrnehmung die in den Sinnen liegende Erkenntnis ist, will er sagen, daß nicht das Auge Erkenntnisquelle ist, da die Erkenntnis selbst . . . . die Kraft hat, Farbe usw. zu sehen, aber nicht das Auge. Der Einwand aber, der dagegen gemacht wird, daß, wenn Erkenntnis sähe, sie die entfernten Gegenstände nicht sehen könnte, da dieser Prozeß nicht materiell sei, dieser Einwand ist nicht stichhaltig, da diese Erkenntnis nicht im Zusammenhang mit entfernten Objekten entsteht, sondern mit denen, die sich im Bereiche der Sinne finden; ja die Erkenntnis kann nicht wirklich sehen."[185]) Die letzten Worte betonen besonders die idealistische Auffassung der Bedeutung der Sinne in der Erkenntnis. Wenn behauptet wird, „nicht das Auge, sondern die Erkenntnis sieht", so heißt das nicht, daß Entferntheit oder Hindernisse bedeutungslos sind, da das eine Rückkehr zur materialistischen Auffassung des Wahrnehmungsprozesses wäre, wobei die Rolle des Auges an irgendeine Erkenntnis übergeht, die sich von Objekt zu Objekt bewegt. Die sinnliche Seite der Erkenntnis ist einfach ihre passive Seite, die in der Erfahruug ausgedrückt ist in dem Faktum der Gegenwart bestimmter Objekte in dem der Wirkung der Sinnesorgane zugänglichen Gebiet. Darum kann keine andre Definition der Wahrnehmung gegeben werden außer, daß sie dem Denken als der aktiven Wissensquelle gegenübergestellt wird. Das grundlegende Prinzip der Buddhisten besteht darin, daß auch der logischste Verstand *(suśikṣito'pi)* nicht in das Wesen der Dinge eindringen[186]) und sie bestimmen kann, er kann nur ihre Beziehungen bestimmen. Diesem Prinzip entsprechend ist denn auch hier Wahrnehmung definiert durch die Definition ihrer Beziehung zu der andern Wissensquelle, dem Denken. Der Realist Uddyotakara greift die beiden Punkte wütend an: das Prinzip der Unbestimmbarkeit der Objekte in ihrem Wesen und die Definition der Wahrnehmung, wie sie zuerst von Dignāga aufgestellt und von Dharmakīrti wiederholt worden ist. „Von welcher Seite man sie auch an-

sehen mag, — sagt er — sie entgeht nicht der Kritik." „Das ist keine Definition, sondern sinnloses Hervorbringen irgendwelcher Laute." „Sie drückt ebensowenig aus, wie Laute, welche Taubstumme oder Schlafende hervorbringen." Das Wesen der Objekte ist unbestimmbar, doch wird die Wahrnehmung immerhin definiert: „Wer anders als die Buddhisten kann so etwas sagen!" „Wenn Objekte einzeln unbestimmbar sind, dann ist diese Definition nicht eine Definition der Wahrnehmung allein, sondern überhaupt von etwas Beliebigem, von allem, was in allen drei Welten enthalten ist.[187])

An einer andern Stelle[188]) gibt Dharmottara eine Definition der sinnlichen Wahrnehmung, die er Definition vom Standpunkt des einzelnen Beschauers oder der erkennenden Persönlichkeit nennt.[189]) Hier wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß für richtige Wahrnehmung die ganze Reihe der Bedingungen notwendig ist, die in sozusagen objektive und subjektive eingeteilt werden. Objektive Bedingung ist die Anwesenheit des Objekts in dem den Sinnen zugänglichen Gebiet, unter subjektiven Bedingungen aber werden verstanden erstens die Sinnesorgane und zweitens das Fehlen aller Hindernisse für ihre Betätigung. Unter diesen Bedingungen hat auch der Willen *(pravṛtti)* des Beschauers, d. h. sein Wunsch wahrzunehmen, Bedeutung. Dabei, sagt Dharmottara, sind vier Fälle möglich: 1) das Sehorgan des Beschauers arbeitet und der Gegenstand findet sich tatsächlich; es entsteht Wahrnehmung des Gegenstandes; 2) das Organ des Beschauers arbeitet, aber tatsächlich ist das Objekt nicht da; dann gibt es auch keine Wahrnehmung es ergibt sich aber, wie wir unten sehen werden, auf dieser Grundlage die Möglichkeit des negativen Urteils; 3) das Organ des Beschauers arbeitet nicht, obwohl der Gegenstand sich in ihm erreichbarer Sphäre befindet; in diesem Falle gibt es weder Wahrnehmung noch die Möglichkeit für ein negatives Urteil; 4) der Gegenstand liegt in dem den Sinnen unzugänglichen Gebiet; in diesem Falle gibt es ebenfalls weder Wahrnehmung noch Möglichkeit negativen Urteils hinsichtlich des gegebenen Gegenstandes.

Diese Definition „vom Standpunkt des einzelnen Beschauers" hat hauptsächlich zum Ziel, die Wahrnehmung vom

negativen Urteil zu unterscheiden. Ihre Bedeutung wird im Folgenden bei der Betrachtung der Lehre von den negativen Urteilen erklärt werden.

Außerdem erwähnt Dharmottara öfter die Funktion *(vyāpāra)* der Wahrnehmung, die darin besteht, daß sie das Objekt zu einem sichtlich vor uns existierenden macht *(sākṣātkāri)*, d. h. anschauliche Vorstellungen liefert oder, richtiger, dem erkennenden Subjekt zu wissen gibt, daß in Wirklichkeit ein Objekt vor uns im Betätigungsgebiet der Sinne existiert. Auf dasselbe lenkt auch sein Kommentar mit folgenden Worten die Aufmerksamkeit, wobei er die Funktion schon das Wesen *(svarūpa)* der Wahrnehmung nennt: „Wir dürfen zwar sagen, daß das, was sich vom Denken unterscheidet und sich nicht als Illusion herausstellt, Wahrnehmung ist, allein damit ist nicht auf ihr Wesen hingewiesen, da das Wesen der Wahrnehmung anders ist und darin besteht, daß sie das Objekt zu einem vor unsern Sinnen unmittelbar gegenwärtigen macht" *(sākṣātkāri)*. Ferner ergänzt Dharmottara noch diese Definition, indem er sagt: diejenige Erkenntnis ist anschaulich *(pratyakṣaṃ jñānam)*, bei der auf die unmittelbare Funktion der sinnlichen Wahrnehmung, die darin besteht, daß sie uns die Tatsache der Existenz des Objekts vor uns zu wissen tut, noch Denktätigkeit folgt. Diese Denktätigkeit schafft auch die Vorstellung.

So hat Wahrnehmung ihre direkte Funktion — sie macht uns die Tatsache der Objektsexistenz vor uns im Wirkungsbereich unsrer Sinne kund, und gleich darauf schafft auch das Denken die Vorstellung. Es ergibt sich die anschauliche Vorstellung, die auch Wahrnehmung genannt wird oder genauer: wahrgenommene Erkenntnis, durch die Wahrnehmung der Sinne gewonnene Erkenntnis. Wir müssen also Wahrnehmung differenzieren als Erkenntnisquelle *(pratyakṣaṃ pramāṇam)*, als Wahrnehmungsfunktion *(pratyakṣavyāpāra)*, und als wahrgenommene Erkenntnis *(pratyakṣaṃ jñānam)*. Ebenso wie in unsrer psychologischen Sprache unter dem Worte „Wahrnehmung" nicht nur der Akt verstanden wird, sondern auch das aus der Wahrnehmung erhaltene Produkt, so hat auch im Sanskrit das Wort *pratyakṣam* diese beiden Bedeutungen.

Das Produkt aber wird nicht durch Wahrnehmung allein geschaffen, es ist nicht mehr die rein sinnliche Seite der Erkenntnis, sondern es wird auf der Basis der Wahrnehmung durch das Denken erzeugt.

Es entsteht die Frage, ob in dieser Definition der Wahrnehmung nicht ein gewisser Widerspruch enthalten sei, da einerseits Wahrnehmung vollkommen vom Denken unterschieden wird, andrerseits die wahrgenommene Vorstellung das Resultat auch der Denktätigkeit ist. Diese Frage ist der Aufmerksamkeit Dharmottaras nicht entgangen. Wir werden bei der Lehre von der Wahrnehmung, vom Denken und vom Wahrnehmungsresultat oft auf sie zurückzukommen haben.

Interessant ist, daß die beiden Merkmale, durch welche er die Wahrnehmung charakterisiert, in negativer Form ausgedrückt sind: sie enthält kein Denken, sie stellt keine Illusion dar.[190]) Diese Merkmale beschreiben nicht das Wesen der Wahrnehmung, sondern weisen nur auf einige ihrer Eigenschaften hin, die im Indien des siebenten Jahrhunderts den Gegenstand lebhaften Streits zwischen den Anhängern verschiedener Systeme bildeten. Einen Gegenstand untersuchen heißt, ihn durch Widerlegung der falschen Ansichten erklären, sagt Dharmottara *(vipratipattinirākaraṇena)*; das ganze „kurze Lehrbuch der Logik" ist nach diesem Grundsatz gemacht.

Was das erste der Wahrnehmungsmerkmale betrifft, nämlich ihren grundlegenden Unterschied vom Denken, so soll dadurch auf folgende, die Sache beherrschenden Ansichten geantwortet werden. Die Mīmāṁsā nahm zwei Arten der Wahrnehmung an: die einfache, bei der das Denken nicht beteiligt ist, und die kompliziertere, durch die wir den Gegenstand mitsamt seinen Art- und Gattungseigenschaften erkennen. Letzteres vollzieht sich unter Beteiligung des Denkens und ist nichtsdestoweniger Wahrnehmung.[191]) Die philosophische Schule der Grammatiker *(vaiyākaraṇa)*, die sich im Zusammenhang mit dem Problem der Wortbedeutung mit der Wahrnehmungsfrage beschäftigte, nahm an, daß jede sinnliche Wahrnehmung unter Beteiligung des Denkens vor sich gehe, da es keine Wahrnehmung oder Vorstellung gäbe, die sich nicht in enger Verbindung mit dem Worte befände,

durch das Wort aber wird das Denkobjekt bezeichnet. Die Naiyāyikas unterschieden u. a. auch eine besondre Art der Wahrnehmung, die sich unter Beteiligung des Denkens vollzieht *(savikalpakam).* Alle diese Ansichten lehnt unser Autor entschieden ab. und stellt ihnen seine eigne Definition der Wahrnehmung gegenüber, als der Erkenntnisquelle, die sich vom Denken unterscheidet.[192])

Außerdem hat diese erste Eigenschaft noch den Zweck, Wahrnehmung von der andern Quelle richtiger Erkenntnis, vom Vernunftschluß, zu unterscheiden, der schon vollkommen das Gebiet des Denkens konstituiert.

Das zweite Wahrnehmungsmerkmal, der Unterschied von der Illusion, will auch der ganzen Reihe von Fragen begegnen, die mit den Streitigkeiten über die Bedeutung der Wahrnehmung in unsrer Erkenntnis verbunden sind. Die Schule der Yogācāras, besonders der Teil von ihr, der der Tradition folgte,[193]) hielt all unser Wissen von der Außenwelt für vollkommene Illusion. Es war die Schule des dogmatischen Idealismus, die allein das Sein der einzelnen Vorstellungen anerkannte. Nicht illusorisch ist das Wissen, das dem wahrgenommenen Objekte entspricht, sagt der Autor der *ṭippaṇī,* aber da nach der Lehre dieser Schule kein sinnliches Wissen dem wahrgenommenen Objekte entspricht, so ist jede Wahrnehmung Illusion. In dieselbe Kategorie gehört auch die Schule der Mādhyamikas. Diesen Theorien stellt Dharmakīrti seine eigne Behauptung gegenüber: Sinnliche Erkenntnis ist nicht illusorisch, in ihr erkennen wir folglich das wahre Sein der Außenwelt, soweit uns solche Erkenntnis erreichbar ist. Dharmakīrti, zusammen mit Dignāga, gehörte zur Schule der Yogācāras, die Yogācāras aber waren, wie wir gesehen haben, reine Idealisten. In dieser Grundfrage unterschieden sie sich indessen von der Schulmeinung und neigten zu einer andern buddhistischen Schule, die in bestimmtem Sinne die Erkennbarkeit der Außenwelt anerkannte, nämlich der Schule der Sautrāntikas. In welchem Sinne hier die Erkennbarkeit der äußeren Welt verstanden werden muß, werden wir unten sehen. Der Verfasser der *ṭippaṇī* weist darauf hin, daß Dharmakīrti im zweiten Teil seiner Definition auch seine verneinende Hal-

tung gegenüber einem Teil seiner Gesinnungsgenossen dartun wollte, soweit sie es nämlich für möglich hielten. auch in den Illusionen Elemente richtiger Erkenntnis zu unterscheiden.[104]) Wenn ein im Boot fahrender Mensch am Ufer einen Baum sieht und es ihm scheint, daß der Baum sich bewegt, oder wenn man eine weiße Muschel für gelb hält, oder wenn man durch ein Loch in der Tür Edelsteinglanz bemerkt und denkt, der Edelstein sei in der Tür, oder wenn man einen Feuerkreis statt eines sich drehenden brennenden Zweiges sieht, so ist in allen diesen Fällen die Wahrnehmung nur in ihrem einen Teil illusorisch, im andern aber richtig. Der Baum freilich, die Muschel, der Edelstein und der brennende Zweig existieren wirklich und werden wahrgenommen, aber die Bewegung des Baumes, die weiße Farbe der Muschel, das Sein des Steins in der Tür und der feurige Kreis sind Illusion. Diese Anschauung, die, wie uns scheint, mehr dem Geiste der Lehre Dharmakīrtis entspricht, wird vom Verfasser der *ṭippaṇī* und von Dharmottara für unrichtig gehalten, hatte aber offenbar auch ihre Anhänger.

Ein genaues Verständnis der Lehre Dharmakīrtıs und seines Kommentators über die Illusion bietet bemerkenswerte Schwierigkeiten. Sie geben uns eine ganze Reihe von Beispielen der Illusion oder unrichtiger Wahrnehmungen, die zweckmäßige Handlungen des Menschen im Leben nicht bedingen können. Sie werden hervorgerufen durch irgendwelche Unzureichendheiten im wahrnehmenden Subjekt oder im wahrgenommenen Objekt. Der Wahrnehmende kann entweder überhaupt krank sein z. B. im Fieber phantasieren oder einen Mangel im Wahrnehmungsorgan besitzen z. B. Farbenblindheit; oder er kann sich unter Bedingungen befinden, die das richtige Funktionieren der Wahrnehmung hindern, z. B. ein im Boot fahrender Mensch, dem es so vorkommen kann, als bewege nicht er sich mit dem Boote, sondern das Ufer; ferner kann unrichtige Wahrnehmung durch den besonderen Zustand des wahrgenommenen Objekts bedingt sein, z. B. kann es bei drehender Bewegung eines Feuerbrandes scheinen, als ob wir einen feurigen Kreis vor uns hätten. All dies sind Wahrnehmungen, die sich bei der Prüfung an der Erfahrung als

falsch erweisen und deshalb bei der Definition der richtigen Erkenntnis ausgeschlossen werden müssen. Dabei macht Dharmottara eine höchst wichtige Bemerkung: Zwar scheint es manchmal, sagte er, daß die Ursache der Illusion außerhalb des wahrnehmenden Subjekts im Objekt liegt, in Wirklichkeit aber liegt die Ursache immer im Subjekt und besonders grade in der unrichtigen Betätigung der Sinnesorgane. Wenn man behaupten wollte, die Illusionsursache läge außer uns im wahrgenommenen Objekt, so würde daraus folgen, daß überhaupt alle anschaulichen Vorstellungen unter dem Einfluß der wirklich existierenden äußeren Objekte entstehen, mit andern Worten, dies würde die realistische Ansicht über den Ursprung der Erkenntnis bestätigen. Das ist aber nicht die Ansicht unsres Philosophen, deshalb versäumt er auch nicht die oben erwähnte Bemerkung zu machen. Dharmottara konstatiert hier einfach, daß es unter den anschaulichen, durch sinnliche Wahrnehmung hervorgerufenen Vorstellungen richtige und unrichtige gibt, und läßt sich nicht auf eine Erklärung ihrer Ursachen ein. Wahrscheinlich aus demselben Grunde sagt Dharmottara hier nichts über Träume, im Gegensatz zu den Philosophen andrer indischer Schulen, die den Träumen einen großen Platz einräumen und sie zu den unrichtigen Wahrnehmungen rechnen. Niemand hält sie für richtige Erkenntnis, welche zweckmäßiger Betätigung des Menschen zugrunde liegt, deshalb auch ihre Nichterwähnung in der Abhandlung, in der von Anfang an erklärt ist, daß sie ausschließlich der Untersuchung der richtigen, voll verstandenen Erkenntnis gewidmet ist.

In diesem Falle aber ist vielleicht Erwähnung unrichtiger Wahrnehmungen ganz überflüssig. Ist doch richtige Wahrnehmung die erste der Quellen richtiger Erkenntnis, folglich muß man, gemäß der Definition richtiger Erkenntnis als der Erfahrung nicht widersprechender, schon an sich verstehen, daß richtige Wahrnehmung der Erfahrung nicht widersprechen und keine Illusion sein kann. Dies Bedenken wird in einer auf den ersten Blick etwas sonderbaren Weise gelöst. Es wird gezeigt, daß richtige Erkenntnis möglich ist, die ohne der Erfahrung zu widersprechen illusorisch ist, und zwar illusorisch

nicht vom Standpunkt irgend eines vedāntistischen Illusionisten, für den jedes empirische Wissen glatte Illusion ist, sondern vom Standpunkt Dharmottaras. Der Vernunftschluß, sagt er, gibt uns (in gewissem Sinne) illusorisches Wissen, da, wenn wir von einer gegebenen Tatsache auf eine nicht gegebene schließen, Objekt unserer Erkenntnis etwas ist, das nicht vor unsern Sinnen ist und folglich im Widerspruch zu dem steht, was sich im gegebenen Moment wirklich vor uns befindet; kurz jede nicht-anschauliche Vorstellung ist schon wegen ihrer Nicht-Anschaulichkeit (in gewissem Sinne) Sinnestäuschung, Illusion. „Unter dem Ausdruck nicht-illusorisches Wissen" sagt Dharmottara, „wird hier das Wissen verstanden, dem die anschauliche Form des realen Objekts nicht widerspricht, die, die fähig ist, wirklich zu sein." Wenn wir aber, wie in Urteil und Schluß, Wissen (Vorstellung) haben, das zwar nicht der Erfahrung widerspricht, gleichzeitig aber nicht anschaulich ist, dann stellt sich dies schon als Illusion dar. Unsre Übersetzung des Wortes *abbrānta* „nicht-illusorisch" ist somit nicht genau, genauer wäre es, „nicht-anschaulich" zu sagen. Dem aber widersprechen alle von Dharmottara angeführten Beispiele: Sie illustrieren gerade die Täuschung des Gesichts und der andern Sinne, die, wie er selbst sagt, aus unrichtigem Funktionieren der Sinnesorgane hervorgeht, und er führt kein einziges Beispiel richtiger aber nicht-anschaulicher Vorstellung an.

So widerspricht in der Definition der Wahrnehmung, durch die Dharmakīrti nicht ihr Wesen definieren, sondern nur auf ihren Unterschied von der zweiten Quelle wahrer Erkenntnis hinweisen wollte, der erste Teil bis zu einem gewissen Grade dem zweiten. Wahrnehmung unterscheidet sich vom Denken, ist nicht Denken; ihre Funktion besteht nur darin, daß vor unsern Sinnen ein gewisses Objekt ist. Diese reine ideale Wahrnehmung gibt in Wirklichkeit gar keine Erkenntnis, sie existiert gleichsam überhaupt nicht *(asatkalpam)*. Indessen wird von derselben Erkenntnis gesagt, daß sie nicht Sinnestäuschung sein darf, während das Urteil, ob sie Irrtum ist oder nicht, nur bei der fertigen, vom Denken geschaffenen Vorstellung möglich ist.

Dieser Widerspruch erklärt sich dadurch, daß bei jeder Auseinandersetzung Dharmakīrtis und Dharmottaras dem Terminus Wahrnehmung zwei verschiedene Bedeutungen gegeben werden: einerseits jene reine ideale Wahrnehmung als eine der Erkenntnisquellen, andrerseits das Resultat der Wahrnehmung, die anschauliche Vorstellung, von der nicht mehr gesagt werden kann, daß sie dem Denken ganz fremd sei, da bei ihrer Schaffung Denken beteiligt ist *(vikalpena anugamyate)*. Letztere enthält Illusion, erstere aber nicht. Um den Schluß vom Denken abzusondern, d. h. um die beiden Teile, in welche richtige Erkenntnis zerfällt, gegenseitig zu begrenzen, würde auch die erste Definition genügen: „Wahrnehmung unterscheidet sich vom Denken", da das, was Dharmottara unter Denken versteht, das Spezialgebiet des Schlusses ist. Der zweite Teil der Definition soll die richtige Erkenntnis von jenen irrtümlichen Wahrnehmungen absondern, die nur teilweise irrtümlich sind, z. B. die Wahrnehmung des Baumes, als eines sich am Ufer bewegenden, wenn der Beschauer sich auf einem Boot an ihm vorbei bewegt. Diese Wahrnehmung ist, wie schon erwähnt, nur teilweise falsch, da das Objekt, der Baum, richtig wahrgenommen ist, falsch nur seine Bewegung. Die reine Wahrnehmung ist die passive Seite der Erkenntnis und besteht nur in der Empfindung der Gegenwart eines Objekts im Wirkungsbereich der Sinne. Die Schaffung der entsprechenden Vorstellung ist schon Sache des Denkens. Also muß die Bewegung als Vorstellungsteil zur falschen Denkkonstruktion gehören, nicht aber zur Verkehrtheit der reinen Wahrnehmung, da die Sinne als die passive Seite sich niemals irren können. So dachten einige Anhänger Dignāgas.[195]) Dharmakīrti aber stimmte mit ihnen nicht überein und grade deshalb ergänzte er, wie Dharmottara annimmt, Dignāgas Definition durch die Zufügung der Worte „sich nicht als Illusion darstellend."[196]) Nichtsdestoweniger ist das Fehlen der Illusion gleichzeitig ein Zug der Wahrnehmung, die ihn auch vom Schlusse unterscheidet.

Dharmottara sagt, daß die Worte „kein Illusionswissen enthaltend" in die Wahrnehmungsdefinition gestellt sind, um

sie vom Schluß zu unterscheiden, und sagt allerdings, der Schluß sei Illusion.

Daß das durch Schluß erhaltene Wissen zu den Illusionen gehöre, muß Bedenken hervorrufen, vor allem weil dies den Worten Dharmottaras selbst widerspricht. Indem er den Schluß zu den Quellen richtiger Erkenntnis rechnet, stellt er ihn der Wahrnehmung gleich. Ähnlich wie falsche Wahrnehmung ein Wissen nicht-wirklicher Objekte ist, ebenso ist auch falscher Schluß Wissen nicht-wirklicher Objekte. Es wird hier, sagt er, das richtige Wissen untersucht, aber das richtige Wissen ist Wissen von wirklichen Objekten. Zwar sondert er hier richtige Erkenntnis von falscher und nennt letztere nicht illusorisch, aber das Beispiel, das das falsche Wissen illustriert, — Vision von Wasser in der Wüste (Fata Morgana) — unterscheidet sich nicht dem Wesen nach von andern Beispielen für die Illusion, die er beibringt. Ferner wird jedoch gezeigt, daß der Schluß Illusion ist in dem Sinne, daß er nicht mit der Erkenntnis realer Objekte zu tun hat, sondern mit allgemeinen Begriffen, und nur indirekt, indem er den Allgemeinbegriff zu dem Einzelobjekt bestimmt, hat er auch mit Realitäten zu tun. So hat Wahrnehmung unmittelbar mit realen wirklichen Objekten zu tun, Schluß aber indirekt.[197]) Im Folgenden werden wir zeigen, daß Dharmottara unter Schluß Denken überhaupt versteht. Alle Denkprodukte aber sind nach seiner Lehre unreal, haben nicht den Charakter der Wirklichkeit (Aktivität). Das endgültige Produkt der Wahrnehmung, als das die wahrgenommene Vorstellung gilt, ist auch nicht real. Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Schluß besteht ausschließlich darin, daß wir in der Wahrnehmung ein Realitätselement haben. Reine Wahrnehmung, die Wahrnehmung, die sich prinzipiell vom Denken unterscheidet, erkennt wirkliche Objekte, und sofern sie sie erkennt, nur sofern sie Erkenntnisquelle ist, enthält sie keine Illusion. Illusion ist überhaupt, wenn dem Objekt die Eigenschaften, über die es verfügt, nicht zugeschrieben werden, und da das reale Objekt nach buddhistischer Lehre überhaupt nicht die Eigenschaften hat, die ihm unsre Erkenntnis zuschreibt, so ist jedes Wissen davon Illusion. Real ist nur die Grundlage dieses Wissens,

das in der reinen Wahrnehmung erkannt wird, empirische Wahrnehmung aber ist illusorisch, sofern sie Denken oder Vernunftschluß ist.

Von diesem Standpunkt ist zwischen den Ausdrücken „keine Illusion enthaltend“ *(abhrānta)* und „der Erfahrung nicht widersprechend“ *(avisaṃvādin)* ein gewisser Unterschied. „Illusorisch“ bedeutet nicht wirklich, nicht real. In der Wahrnehmung ist ein gewisses Element der Wirklichkeit, eine gewisse Grundlage von Realität. Offenbar aber war dieser feine Unterschied für viele unverständlich, weil Dharmottara sich bemüht, ihn zu erklären und vor der Verwechselung der beiden Ausdrücke zu warnen. Vinītadeva[198]), ein älterer Kommentator, behauptet, die Worte, „keine Illusion enthaltend“ und „der Erfahrung nicht widersprechend“ bedeuteten dasselbe. Den Unterschied der Illusion von der richtigen Wahrnehmung zu erwähnen ist zwecklos, da letztere nur eine Art der richtigen Erkenntnis ist. Richtige Erkenntnis ist die, die der Erfahrung nicht widersprechen darf, folglich versteht sich von selbst, daß Wahrnehmung als eine Art richtiger Erkenntnis über diese Eigenschaft verfügt. Dharmottara sagt[199]): „Man darf hier die Worte, „keine Illusion enthaltend“ nicht als gleichbedeutend mit den Worten „der Erfahrung nicht widersprechend“ auffassen. Da Wahrnehmung nichts andres ist, als eine Art sicherer Erkenntnis, so folgt schon aus dem Begriff der Erkenntnissicherheit, daß sie der Erfahrung nicht widersprechen kann, und in der Definition noch einmal zu erwähnen, daß sie der Erfahrung nicht widerspricht, hätte keinen Sinn. Tatsächlich würde der in Frage stehende Satz dann folgenden Sinn bekommen: die der Erfahrung nicht widersprechende Erkenntnis, die wir Erfahrung nennen, unterscheidet sich vom Denken und widerspricht der Erfahrung nicht. Solche Wiederholung der Worte „der Erfahrung nicht widersprechend“ besagt nichts. Somit muß man unter den Worten „keine Illusion enthaltendes Wissen“ das Wissen verstehen, das dem Objekt in seiner unmittelbar erkannten Form die fähig ist, wirklich zu sein, nicht widerspricht *(arthakriyā-kṣama)*.

Wenn „Fehlen der Illusion“ ein gleichwertiger Ausdruck

wäre mit „Widerspruch zur Erfahrung“, dann würde der zweite Teil der Wahrnehmungsdefinition nicht nur zur Wahrnehmung gehören, sondern auch zum Schlusse, der ja auch eine Form richtiger Erkenntnis ist und als solcher der Erfahrung nicht widersprechen darf. Indessen hat die Gegenüberstellung von Wahrnehmung und Illusion nicht nur den Zweck, sie von den extremen Ansichten über die Illusionshaftigkeit jeder Wahrnehmung abzugrenzen, sondern noch die Wahrnehmung vom Schluß zu unterscheiden.

Unterscheidet sich reine sinnliche Wahrnehmung prinzipiell vom Denken und enthält keine Illusion in dem Sinne, daß wir in ihr wahre, die Realität des Objekts bezeugende Erkenntnis besitzen oder genauer ein Element in der Erkenntnis, das Wahrheit über die Außenwelt enthält, so kann der ganz im Bereiche des Denkens liegende Schluß kein Wissen von der äußeren Realität bieten. Er hat ausschließlich mit allgemeinen Vorstellungen zu tun, die vom Denken geschaffen sind und den Außendingen nicht entsprechen. Sinnliche Wahrnehmung dagegen hat nur mit einzelnen Seinstatsachen zu tun, die in bestimmtem Sinne die äußere Realität bezeugen.

Śridhara sagt[200]): „Die Buddhisten behaupten, reine, in Empfindung bestehende Wahrnehmung sei verbunden mit der Gegenwart eines Einzelobjekts, und zwar nicht illusorisch hinsichtlich der Realität, darum sei auch nur sie Wahrnehmung, aber nicht die wahrgenommene Vorstellung *(savikalpa)*, da letztere vom Denken geschaffen ist und darum nicht Realität, sondern Illusion enthält.“ „Nur allein die Seinsempfindung *(alocanamātram)*, nur allein die passive Wahrnehmung *(grahaṇamātram)*, die gar kein Denken enthält, ist reine Wahrnehmung *(pratyakṣamātram)*,“ sagt derselbe Autor.[201]) Unten werden wir sehen, daß die buddhistische Philosophie außer dem Begriff der reinen Wahrnehmung mit den Begriffen des reinen Objekts und des reinen Denkens operiert, wobei rein *(śuddha, kevala, -mātra)* immer außerempirisch bedeutet. Empirische Erfahrung ist glatte Illusion, da sie durch Denken geschaffen ist. Keine Illusion gibt es nur dort, wo kein Denken ist — in der reinen Wahrnehmung.

In diesem Falle aber, wenn man anerkennt, daß die De-

finition Dignāgas und Dharmakīrtis sich nur auf ideale reine Wahrnehmung bezieht, kann man nicht umhin, einen gewissen Widerspruch oder eine Ungenauigkeit dabei zu bemerken, insofern überhaupt unter richtiger Erkenntnis ein mit der Erfahrung zusammenstimmendes, also empirisches Wissen verstanden wird. In der Erfahrung erkennen wir ja nur eine Synthese verschiedener Sinnlichkeitsmomente, und diese Synthese wird vom Denken vollzogen. Der Kommentator Dharmottaras sagt, daß die Definition der Quellen richtiger Erkenntnis nicht vom Standpunkt der einzelnen Momente, sondern vom Standpunkt der Synthese ihrer Produkte in den Vorstellungen gemacht wird. Aber jede Synthese enthält schon Denken. Dieser Widerspruch führt indessen nur zu einer gewissen Ungenauigkeit in der Terminologie.

Wir kommen zu folgendem Resultat: Jede Erkenntnis, bei deren Schaffen das Denken teilnimmt, mag es anschauliche oder nicht-anschauliche Vorstellung oder Vernunftschluß sein, ist bis zu einem gewissen Grade illusorisch. Keine Illusion enthält nur die reine Wahrnehmung, die die passive Seite der Erkenntnis ist *(grāhye rūpa aviparyastam)*. Denken und Illusionität und Falschheit sind also Synonyme. Darum wahrscheinlich hat Dignāga auch die Worte „nicht illusorisch“ nicht in seine Definition aufgenommen. Bei ihm organisierte sich die Definition der sinnlichen Seite der Erkenntnis durch den Hinweis auf ihren Gegensatz zum Denken. Dharmakīrti aber hat das Wort aufgenommen unter dem Einfluß der über die Auffassung von Dignāgas Definition entstandenen Meinungsverschiedenheiten. Ein doppelter Widerspruch ergab sich daraus. Einerseits heißt alles illusorisch, was vom gewöhnlichen empirischen Standpunkt Illusion enthält, aber auch alles, was von diesem Standpunkt keine Illusion enthält, sondern nur von dem besondern außerempirischen Standpunkt illusorisch ist. Andrerseits aber bedeutet der Terminus „Wahrnehmung“ sowohl reine Wahrnehmung als außerempirische Wissensquelle, als auch wahrgenommene Vorstellung, die überhaupt nicht mehr unter die Wahrnehmungs-

definition fällt, da sie vom Denken geschaffen ist und darum vom außerempirischen Standpunkt illusorisch ist.

Unten werden diese Probleme erklärt werden, ebenso wie die Korrelation von Wahrnehmung und Schluß in der buddhistischen Auffassung dieser Termini gezeigt werden wird. Hier aber sind diese Fragen nur berührt, soweit sie für die Erklärung des zweiten Teils der Wahrnehmungsdefinition Bedeutung haben.

Kapitel VI

Das Denken.

Definition des Denkens. Bedeutung des Terminus *kalpanā*. Klare und deutliche Vorstellungen. Ihre Verbindung mit dem Wort. Anteil des Denkens an der Wahrnehmung. Denken vollzieht sich hinsichtlich allgemeiner Vorstellungen. Denken ist Synthese. *Kalpanā* als reproduktive Einbildung. Innere Wahrnehmung. Innerer Sinn. Seine Form ist die Zeit. Vollzieht sich eine Synthese durch die Sinne?

Sinnliche Wahrnehmung wird dem Denken gegenübergestellt, sie wird definiert als etwas, das sich vom Denken unterscheidet. Mit dem Wort „Denken" übersetzen wir Sanskrit *kalpanā*. Was unter ihm eigentlich verstanden wird, wird aus dem Folgenden ersichtlich werden. Die Sinnne als Wissensquelle unterscheiden sich nicht nur vom Denken, sondern werden ihm auch gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung geht hervor aus dem Wort *apoḍham*, das hier nicht ohne Absicht gebraucht ist; es steht in Verbindung mit der bekannten buddhistischen Theorie von der rein negativen, d. h. relativen, Bedeutung der Wörter (*apoha*). Die Bedeutung eines Wortes wird bestimmt als Summe der von ihm bezeichneten Verneinungen[202]). Sinnliches Wissen ist nicht Denken, es ist ihm entgegengesetzt. Die beiden Quellen unsres Wissens werden prinzipiell oder genetisch von einander unterschieden. Um zu finden, was eigentlich den Sinnen in der Erkenntnis gehört, muß man alles, was in ihr Produkt der Denktätigkeit

ist, vollkommen absondern. Worin besteht aber diese Tätigkeit? Dharmottara sagt:[203]) in der Schaffung des Bildes oder der Vorstellung, die fähig ist, durch ein Wort bezeichnet zu werden und mit ihm zu verfließen. Es ist also die geistige Tätigkeit, die imstande ist, Vorstellungen, die in enge Verbindung mit einem Wort eingetreten sind oder eintreten können, gedanklich zu betrachten. Dies darf man nicht so verstehen, daß sinnliche Erkenntnis irgendwie andre Vorstellungen gäbe, die nicht imstande sind mit sprachlicher Bedeutung zusammenzufließen. Solche Vorstellungen gibt es überhaupt nicht und Dharmakīrti spricht nirgends von ihnen. Alle Vorstellungen (*pratibhāsa*) sind imstande, mit dem Worte zu verfließen, sogar die, aus denen das geistige Leben des Neugeborenen oder des Taubstummen, der nicht mit der Bedeutung der Wörter bekannt ist, besteht. Daher führt die Definition des Denkens — *kalpanā* — wesentlich dazu, daß unter diesem Ausdruck die Fähigkeit verstanden wird, Vorstellungen überhaupt zu denken; da aber diese Fähigkeit sich prinzipiell von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheiden soll, so ist klar, daß letztere überhaupt nicht imstande ist, fertige Vorstellungen zu geben.

Der Gebrauch des Wortes *kalpanā* in der oben erwähnten Bedeutung war eine Neuerung Dignāgas, dem Dharmakīrti folgte. Das Wort ist nicht unbekannt in der ältesten philosophischen Literatur, aber seine Bedeutung ist dort eine etwas andre. Bei Patañjali (Yogasūtra 1, 6—9) wird *kalpanā* oder *vikalpa* zur Bezeichnung desjenigen Wissens gebraucht, das wir am kürzesten abstrakt nennen würden. Es hat eine besondere Stelle in seiner Klassifikation der Vorstellungen (*vṛtti*). Letztere werden eingeteilt in wahre, falsche, abstrakte, Träume und Erinnerungen. Wahre Vorstellungen (*pramāṇa*) werden die genannt, denen reale Objekte entsprechen; sie werden empfangen aus Wahrnehmung, Schluß und sicherer mündlicher Überlieferung bezüglich dieser Objekte. Falsche Vorstellungen sind die, die den wahren widersprechen; abstrakt aber die, welche ohne den wahren zu widersprechen doch kein ihnen entsprechendes reales Objekt haben (*vastuśūnyo vikalpah*); sie stehen in enger Verbindung mit dem Wort (*śabdajñānavyāpta*). „Wir sehen" sagt Vyāsa[204]) „daß es in der Wirklichkeit (*vya-*

vahāra) ein Wissensgebiet gibt, das völlig abhängig ist von der ungeheuren Bedeutung, die das in Worten ausgedrückte Wissen hat, aber kein ihm entsprechendes Objekt in der Außenwelt besitzt; z. B. in dem Urteil „Bewußtsein ist das Wesen der Seele“ ist nicht eine Erkenntnis eines realen Objekts enthalten, da Bewußtsein und Seele synonym sind; dies Wissen ist ganz sprachlich oder abstrakt *(vikalpa).*“ Kumārila benutzt das Wort manchmal im Sinnne der einfachen Phantasie, die keine Bedeutung für die Erkenntnis hat,[205]) manchmal im Sinne von Voraussetzung, Hypothese. Im Nyāya und Vaiśeṣika wird durch diesen Terminus die Erkenntnis bezeichnet, in der die Verbindung des einzelnen Objekts mit seinen Art- und Gattungsmerkmalen erkannt wird.[206]) Diese Bedeutung aber wird dem Terminus offenbar unter dem Einfluß der buddhistischen Lehre gegeben, wie im Folgenden gezeigt werden wird. Selbst unter den Buddhisten wird *kalpanā* ganz verschieden gebraucht. Bei den Vaibhāṣikas wurde damit die Wahrnehmung bezeichnet, die mit der geistigen Tätigkeit des Erwägens und Beurteilens eng verbunden ist;[207]) bei den Yogācāras aber ist jedes Wissen, sofern es notwendig charakterisiert ist durch die Zweiteilung *(vikalpitam)* in Subjekt und Objekt, *kalpanā* d. h. eingebildetes Wissen, das der Erkenntnis des wahrhaft Seienden gegenübersteht, in welchem es weder Subjekt noch Objekt gibt und das nur allein dem Buddha erreichbar ist. Infolge dieser Meinungsverschiedenheit in der Auffassung von *kalpanā* gibt Dharmakīrti seine eigne Definition dafür.

Überhaupt bekommen die Wörter *kalpanā* und *vikalpa* nach Dignāga und Dharmakīrti in den verschiedenen philosophischen Schulen anläßlich der Betrachtung des Wahrnehmungsproblems eine große Bedeutung, bei den Mīmāṁsakas von Kumārila[208]) an, bei Naiyāyikas und Vaiśesikas seit Praśastapāda[209]) und bei den Vedāntins der Śaṁkaraschule.[210]) Hier erscheint es unter unzweifelhaftem buddhistischem Einfluß und bedeutet die Wahrnehmung des Objekts zusammen mit seinen Art- und Gattungsmerkmalen. Bei den älteren Philosophen aber bis auf Dignāga bedeutet es die eine oder andre Art der zweifelhaften oder falschen Erkenntnis. Dharmakīrti

dagegen definiert *kalpanā* als *pratibhāsapratīti* d. h. Denken oder gedankliche Betrachtung des vollkommen bestimmten und deutlichen Bildes. Daß grade die deutliche Anschauung des Bildes gemeint ist, ist daraus ersichtlich, daß Dharmakirti die *arthapratīti* charakterisiert als das endgültige Resultat des Erkenntnisaktes *(pramāṇaphalam)*, wenn das Objekt endgültig erkannt ist.[211])

Die von Dharmakirti und Dharmottara gebrauchte Terminologie und die Beschreibung des Erkenntnisprozesses bei dem letzteren lassen keinen Zweifel darüber, daß unter *pratīti* das zu verstehen ist, was in der Sprache der heutigen Psychologen und Philosophen „Apperzeption" heißt, d. h. die deutliche Vorstellung, die das Resultat aufmerksamer Betrachtung des Objekts ist.[212]) Das Resultat des Erkenntnisprozesses heißt bei Dharmottara *arthādhigati* d. h. Auffassung, Begriff des Objekts; Erkenntnis lenkt *(pravartayati)* gleichsam die Aufmerksamkeit auf das Objekt, wonach das Objekt erreicht *(prāpta)*, begriffen *(adhigata)* ist. Synonym mit *pratīti* ist *avabodha*, ein aus der Grammatik bekannter Ausdruck. Die indischen Sprachphilosophen nahmen an, daß dem Worte als solchem eine besondere Kraft *(sphoṭa)* eignet, die selbständig die dem Wort entsprechende deutliche Vorstellung (*avabodha*) im Menschen hervorruft. Diese Vorstellung ergibt sich nur dann, wenn sicheres Wissen *(adhyavasāya)* vorhanden ist, und das Wort *pratīti* selbst, „deutliche Vorstellung" ist bei Dharmakirti und Dharmottara synonym mit *niścaya* d. h. „unzweifelhaftes Wissen". *Niścaya* „Unzweifelhaftigkeit" steht oft zusammen mit *kalpanā* „Denken".[213])

In dieser Gegenüberstellung der sinnlichen Wahrnehmung und deutlichen Verstandeserkenntnis sieht der Historiker abendländischer Philosophie ohne Zögern sehr bekannte Gedanken. Wirklich wurde von den alten Griechen bis auf Kant in seiner vorkritischen Periode die unklare, verworrene Erkenntnis durch die Sinne der deutlichen und klaren Verstandeserkenntnis entgegengesetzt, und die erkennbare Welt teilte sich in die Welt der Sinne und die Welt der Gedanken: *κοσμος αἰσθητος* und *κοσμος νοητος* mundus sensibilis und mundus intelligibilis. Die Definition der klaren Vorstellung, die Dhar-

makīrti gibt, daß diese Vorstellung eine gewisse Einheit in sich hat und mit dem Wort verfließen kann, erinnert uns ebenfalls an bekannte Gedanken, da in der Fähigkeit mit dem Worte zu verfließen die heutigen Psychologen einen der Hauptzüge der psychischen Produkte sehen, die im Strome des Bewußtseins entstehen mit der Eigenschaft einer gewissen wenn auch relativen Einheit.[214]) Damit aber hört die Ähnlichkeit auf, und es beginnt ein sehr wichtiger Unterschied in den beiden Beziehungen sowohl in der Definition der Beziehung der Apperzeption zum Wort, als auch in dem Unterschied zwischen Sinnen- und Verstandeserkenntnis.

Nach Dharmottara enthalten schon die Vorstellungen, aus denen das psychische Leben des eintägigen Kindes besteht, Denken in bestimmten Bildern, die in Verbindung mit dem Worte treten können. Ebenso auch die Vorstellungen der Taubstummen. Zwar verfließen sie bei ihnen nicht tatsächlich mit dem Worte, aber nichtsdestoweniger unterscheiden sie sich nicht von den Vorstellungen, aus denen das psychische Leben erwachsener und gesunder Leute besteht, und deshalb wären sie fähig, mit dem Worte zu verfließen, wenn die genannten Menschenkategorien das Wort beherrschten. Wenn das neugeborene Kind eine zweckmäßige Handlung vollzieht, indem es seine Lippen auf die Mutterbrust richtet, hat es in seinem Verstande nach Dharmottaras Meinung schon eine vollkommen bestimmte Vorstellung von dieser Brust, dieselbe, die sich bei ihm später mit dem Wort assoziiert, und sobald es nur die Fähigkeit zu sprachlicher Bezeichnung hat, besitzt es diese Vorstellung als voll bestimmten Begriff. Wenn es nicht eine bestimmte Vorstellung hätte, sondern eine unbestimmte, d. h. zweifelhafte, so könnte es nicht auf Grund dieser eine zweckmäßige Handlung vollziehen und die Lippen entschlossen auf die Brust richten. In seinem Bewußtsein geht folglich ein Prozeß vor sich, der mit jenem gleichbedeutend ist, der beim Erwachsenen in dem positiven Urteil ausgedrückt wird: „dies ist die Brust."

Der buddhistische Philosoph will die Erkenntnisprozesse untersuchen, die jeder zweckmäßigen Handlung vorhergehen und sie bedingen. Fähigkeit zu zweckmäßigen Handlungen

ist für ihn Hauptmerkmal der Beseeltheit. Ist eine zweckmäßige Handlung wirklich, wie beim Kinde, das die Lippen nach der Mutterbrust richtet, dann gibt es auch sie bedingende Erkenntnisprozesse. Diese Prozesse, auch in ihrer einfachsten Form, enthalten Denken *(kalpanā)* in bestimmten Bildern, die hinsichtlich ihrer Bedeutung als Bedingung zweckmäßiger Handlungen sich nicht von deutlichen Vorstellungen Erwachsener und Gesunder unterscheiden.

Der Terminus *kalpanā* wechselte, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, seine Bedeutung gemäß den Bedürfnissen, die in den verschiedenen Epochen der Geschichte der indischen Philosophie auftauchten. Die ursprüngliche Bedeutung „gemacht“ „künstlich“, „irreal“, „eingebildet“ war in Patañjalis System zur Bezeichnung abstrakter Erkenntnis gebraucht. Kumārila benützt diesen Ausdruck in der Bedeutung „Phantasie“. Die realistischen Buddhisten „unsicheres Wissen“. Die ersten buddhistischen Idealisten (die sogenannten Anhänger der Tradition bezeichneten damit das falsche, illusorische Wissen, wobei ihnen jedoch alles empirische Wissen als falsch galt. Dignāga endlich versteht darunter Denken in klaren und deutlichen Vorstellungen. In allen vorangehenden Lehren wird dieser Terminus in größerem oder geringerem Grade der wahren Erkenntnis *(pramāṇa)* entgegengesetzt; bei Dignāga und Dharmakīrti dagegen bezeichnet er eine der Quellen richtiger Erkenntnis. Unsre klaren und deutlichen Vorstellungen dagegen haben nach der Lehre derselben Philosophen, wie wir im Weiteren sehen werden, nur subjektive Bedeutung und enthalten kein Wissen vom Wahrhaft-Seienden. Deshalb kommt von diesem Standpunkt *kalpanā* als Denken der Bedeutung nahe, die dieser Terminus bei den alten Yogācāras hatte.[215])

Klare und deutliche Vorstellungen geben uns überhaupt kein Wissen vom wahren Wesen des Seins; von diesem sozusagen außerempirischen Standpunkt sind sie eingebildet. Das Denkobjekt *(vikalpaviṣaya)* oder die Form des Objekts, in der es von uns erkannt wird, ist die Form, die ihm in der klaren und deutlichen Vorstellung *(niścayārūḍharūpa)* gegeben wird; sie ist eine eingebildete Form *(samāropitaṃ rūpam)*, eingebildet

allerdings vom Standpunkt absoluter Realität. So hat Dignāga dem Terminus *kalpanā* „Denken" keine ganz neue oder dem früheren Gebrauche entgegengesetzte Bedeutung gegeben. Die Bedeutung „Einbildung" hat sich bei ihm erhalten, aber da nach seiner Lehre alles empirische Wissen im absoluten Sinne nicht real war, sondern eingebildet, so floß die Bedeutung „Einbildung" bei ihm mit der Bedeutung „Denken" und „klare und deutliche Vorstellung" zusammen.

Daraus ist klar, daß der Gegensatz der sinnlichen Erkenntnis zum Denken bei den Buddhisten einen andern Charakter hat als in der ganzen abendländischen Philosophie bis Kant. Der Unterschied zwischen den beiden Quellen besteht nicht in der Klarheitsstufe der Vorstellungen, er hat nicht logischen Charakter sondern genetischen. Es ist vom buddhistischen Standpunkt aus unmöglich zu sagen, daß die Sinne unklare und verworrene Vorstellung geben, das Denken dagegen klare und deutliche, in denen wir das wirkliche Wesen der Dinge erkennen. Bei Dharmakīrti spielt das Denken eine viel gewaltigere Rolle, da es schon an den Vorstellungen des Neugeborenen eben solchen Anteil hat wie bei den entwickelteren Erkenntnisformen. Offenbar gibt es diese Art Denken, die jeder Empfindung zugrunde liegt, auch bei den Tieren. Wenigstens bemerkt Śrīdhara in seiner Darstellung der buddhistischen Anschauung der Wahrnehmung, daß auch bei den Tieren Denken *vikalpa* den zweckmäßigen Handlungen zugrunde liege, obwohl die Tiere nicht sprechen.[216])

So ist der erste Zug, durch den Dharmakīrti seinen Begriff des den Sinnen gegenüberstehenden Denkens charakterisiert, die Fähigkeit desselben, klare Vorstellungen zu geben, die durch Worte bezeichnet werden können.

Der zweite, aus dem ersten entspringende Zug dieses Denkens ist seine Fähigkeit, allgemeine Begriffe zu bilden. Denken betrifft nicht einzelne sondern immer allgemeine Begriffe. Aber daraus entspringt auch schon ein anderer Zug des buddhistischen Denkbegriffs: Denken ist Synthese des Einzelnen in der allgemeinen Vorstellung. Der Gegensatz des Denkens zur sinnlichen Erkenntnis ist hauptsächlich darauf

gegründet, daß Denken Synthese ist, die sinnliche Seite aber keine Synthese enthält.[217])

Jede fertige deutliche Vorstellung hat die Fähigkeit, mit dem Worte zu verfließen; sie ist Gebiet des Denkens und nicht der Sinne. Die Wörter empfangen nach buddhistischer Lehre ihre Bedeutung gemäß der gegenseitigen Abmachung *(saṃketa)* unter den Menschen, die übereinkommen, bestimmte Begriffe durch bestimmte Laute zu bezeichnen. Die Mimāṁsakas schrieben dem Wort als solchem die besondere Kraft zu, Vorstellungen hervorzurufen. Die Naiyāyikas nahmen an, daß die Verbindung eines bestimmten Begriffs mit bestimmten Lauten durch den Willen des allmächtigen Gottes entstehe;[218]) die Buddhisten aber behaupteten, das käme durch Abmachung zwischen den Menschen. Alles, was gedacht werden kann *(pratītatvam)*, ist nach buddhistischer Anschauung Objekt abstrakter Vorstellung,[219]) alles aber, was unmittelbares Objekt abstrakter Erkenntnis sein kann *(vikalpajñānagrāhyam)*, hat die Fähigkeit, mit Wortbezeichnung sich zu assoziieren *(śabdākārasaṃsargayogyam)*. Der Inhalt der Vorstellung hat somit eine wesentlichere Bedeutung als ihre Wortbezeichnung, letztere ist nur ein mehr oder weniger zufälliges Merkmal. Dem Wesen nach aber ist Vorstellung, das Objekt abstrakten Denkens *(vikalpavijñāna)*, nichts andres als allgemeine Vorstellung (obwohl sie sich auf ein einzelnes Ding bezieht). Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Wort *vikalpa* nach seiner etymologischen Bedeutung auch „Wahl", „Vergleichung" bedeutet. Dharmottara antwortet auf die Frage, woher wir die Gewißheit haben, daß alle Vorstellungen sich mit Wortbezeichnungen assoziieren können, da doch einige von ihnen (d. h. Vorstellungen von Kindern und Taubstummen) in Wirklichkeit sich nicht mit dem Wort assoziieren, in einer auf den ersten Blick recht seltsamen Weise: „Wir sind darin deshalb sicher, weil dem Wort nicht eine einzelne sondern eine allgemeine Vorstellung entspricht." Die Einzelvorstellung kann sich folglich niemals mit dem Wort assoziieren. Unter den Worten „Vorstellung, die mit dem Wort verschmelzen kann", darf somit nur die allgemeine Vorstellung verstanden werden, nicht die einzelne, oder, wie Dharmottara sich aus-

drückt, „die unbeschränkte Vorstellung" *(aniyatapratibhāsa)*, wobei unter dem Wort „unbeschränkt" die Vorstellung verstanden wird, die nicht durch die Grenzen ihrer absoluten Einzigkeit, ihrer Einzelwesenheit *(svalakṣaṇa)* beschränkt ist.[229]) Als terminus technicus bekommt das Wort *kalpanā-vikalpa* dieselbe Bedeutung „Wahl", „Vergleich", da die Tätigkeit des Denkens eine vergleichende und synthetische ist, die die Mannigfaltigkeit der einzelnen Wissensmomente zu einer allgemeinen Vorstellung vereinigt. Dharmottara sagt: „Der Gedanke, in dem zu einem Ganzen vereinigt ist, was früher wahrgenommen war und was jetzt wahrgenommen wird, hat, streng genommen, nicht den sich tatsächlich vorfindenden Gegenstand zu seinem Objekt, da, was vorher angeschaut war, jetzt fehlt *(pūrvadṛṣṭasyāsaṃnihitatvāt)*. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn die Vorstellung sich auf ein fehlendes Objekt bezieht, sie nicht von letzterem abhängt und nicht seine Schöpfung ist. Die Vorstellung, die nicht von dem fehlenden Objekt abhängt, ist eine selbständige Vorstellung, da es einen Faktor, der sie begrenzte, nicht gibt (d. h. das Objekt, das ihr in allem gleich wäre, existiert nicht). Grade diese Vorstellung ist fähig, mit dem Worte zu verschmelzen." Folglich ist in jedem Gedanken, in jeder Vorstellung, auch in der einfachsten, schon die vergleichende Verstandestätigkeit *(vikalpavijñānam)* enthalten, die Synthese des Vielfachen in der allgemeinen Vorstellung, wenn auch das Denken sie auf das Einzelobjekt bezieht. Die Einzelvorstellung, das Einzelobjekt kann nicht Objekt des Denkens als einer vergleichenden Tätigkeit sein, da, wenn das Objekt als wirklich einzelnes außerhalb jedes Vergleichs mit andern erkannt würde, bei seiner Erkenntnis die vergleichende Tätigkeit keine Stelle haben würde. Daraus folgt, wie wir später sehen werden, daß das Einzelobjekt überhaupt nicht erkannt werden kann und Einzelvorstellungen im strengen Sinne überhaupt nicht existieren. Ebenso kann die Einzelvorstellung keine Synthese enthalten, was schon aus dem Begriff der Synthese selbst klar ist *(saṃtāna)*. Synthese kann nur vollzogen werden durch das Bewußtsein *(adhyavaseya)* in deutlicher Vorstellung *(niścayena)*. Die Einheit *(ekatva)*, die in jeder Vorstellung steckt, ist das Re-

sultat der Synthese *(saṃtānagatam)*, die durch die Unteilbarkeit des Bewußtseins *(abhedādhyavasāya)* hinsichtlich einer gegebenen Vorstellung bedingt ist." Die absolut einheitliche Vorstellung, einheitlich im strengen Sinne des Wortes, in der keine Synthese ist, kann überhaupt nicht erkannt werden und existiert deshalb nicht.

Wenn wir uns jetzt der oben dargelegten buddhistischen Zeitlehre erinnern, d. h. der Auffassung der Zeit als eines Stromes selbständiger, absolut einzelner Momente, dann werden wir uns überzeugen, daß sie in enger Verbindung steht mit der buddhistischen Lehre vom Wahrnehmen und Denken *(kalpanā)* und auch mit der Lehre von den allgemeinen Vorstellungen, die fähig sind, mit dem Worte zu verschmelzen, und unfähig zur Erkenntnis absolut einzelner Objekte. Die gesonderten Momente werden in unserm Bewußtsein zur Kette *(saṃtāna)* vereinigt; die Einheit *(ekatvam)*, die diese Kette darstellt, existiert nur dank unserm Bewußtsein, das die gesonderten Momente in der Kette vereinigt *(abheda-adhyavasāya)*. Nur die vereinigten Momentketten werden durch unser Bewußtsein deutlich erkannt *(niścayena)*. Der einzelne Moment ist für das Bewußtsein vollkommen unzugänglich *(kṣaṇasya prāpayitum aśakyatvāt)*. Die vereinigte Momentkette wird in der allgemeinen Vorstellung erkannt *(aniyata-pratibhāsa)*, die fähig ist, mit dem Worte zu verschmelzen. Die allgemeine Vorstellung ist Objekt des Denkens *(pratīti, kalpanā)*, die absolut einzelne Vorstellung kann nicht Objekt des Denkens sein *(svalakṣaṇaṃ na vikalpaviṣayam)*.[221])

Da wir nun erklärt haben, daß Dharmakīrti unter dem Terminus *kalpanā* die synthetische Verstandestätigkeit versteht, die die Mannigfaltigkeit der gesonderten Momente in der Vorstellung vereinigt, so ist für uns klar, daß *kalpanā* gemeinsame Züge hat mit der sogen. reproduktiven Einbildungskraft. An der Schaffung jeder Vorstellung nimmt das Gedächtnis teil. Dharmakīrti sagt, bei der Wahrnehmung wird eine Vorstellung erzeugt u. a. unter dem Einfluß des Gedächtnisses, und das Denken reproduziert frühere Erlebnisse unter dem unmittelbaren Einfluß der Wahrnehmung und ver-

einigt in der Vorstellung früher Erfahrenes mit jetzt Erfahrenem.[222])

So gibt Denken klare und deutliche Vorstellungen, die gleichzeitig auch allgemein synthetische Vorstellungen sind.

Die Synthese der reproduktiven Einbildungskraft gehört ganz dem Denken als der aktiven Seite der Erkenntnis an, aber zwischen dieser letzteren und der sinnlichen Seite muß etwas Vermittelndes sein. Die Suche nach diesem Vermittelnden führte Dignāga zu der Lehre von der Wahrnehmung durch den inneren Sinn. Darum wollen wir im Zusammenhang mit der Lehre vom Denken die Lehre von der Wahrnehmung äußerer Objekte durch den inneren Sinn betrachten. Das Denken, grade als Synthese gesonderter Momente, steht der sinnlichen Seite der Erkenntnis gegenüber. Allein es gibt eine Art Synthese, die Dharmakīrti offenbar zum sinnlichen Gebiet zu rechnen bereit ist. Er sagt[223]): „Wahrnehmung äußerer Objekte mittels des inneren Sinnes nennen wir den Moment, der unmittelbar auf die äußere Wahrnehmung folgt, wobei letztere mit ersterem zusammenwirkt; die äußere Wahrnehmung ist mit ihm gleichartig und unmittelbar mit ihm verbunden."

Eine genaue Erklärung dessen, was unter Wahrnehmung äußerer Objekte durch den inneren Sinn verstanden wird, bietet bemerkenswerte Schwierigkeiten. In der polemischen Literatur finden wir darüber sehr wenig Zeugnisse. Dharmottara selbst gibt in versteckter Weise zu, daß die Lehre für ihn nicht ganz klar ist. Er sagt:[224]) „Direkte Beweise für das Existieren der inneren Wahrnehmung gibt es nicht, sie ergibt sich aus unserm ganzen System, und wenn wir sie so erklären, wie wir es tun, so dürfte sich kein Widerspruch bei der Erfassung dieser Wahrnehmungsart ergeben." Es muß angemerkt werden, daß Dignāga und Dharmakīrti den inneren Sinn *(manas)* nicht zu den Sinnen im allgemeinen rechneten. Diese Bedeutung hat *manas* in den brahmanischen Systemen und im ursprünglichen Buddhismus, wo es als sechstes Sinnesorgan gilt und jedes Organ sein eigenes Gebiet *(āyatana)* hat. Das Gebiet des inneren Sinnes sind die inneren Bewußtseinszustände wie Glück, Leid usw. Dignāga[225]) verändert dies durch die

Lehre von der Wahrnehmung der eignen Persönlichkeit; auf Grund welcher Erwägungen werden wir im Folgenden sehen. Vinītadeva sagt:[226]) „Es gibt keinen inneren Sinn, weil das Innere der Wahrnehmung getrennt betrachtet wird.“ So ist die innere Wahrnehmung keine besondere Wahrnehmungsform, gleichwertig mit der Wahrnehmung durch die äußern Sinne, sondern sie ist eine besondere Seite der Wahrnehmung, die alle mittels der äußeren Sinne sich vollziehenden Wahrnehmungen begleitet. Das aber darf nicht so verstanden werden, daß die innere Wahrnehmung Außenobjekte neben den äußeren Sinnen unmittelbar wahrnehmen kann. Offenbar wurde diese Erwägung von Zeitgenossen angestellt, weil Dharmottara sie widerlegt. Und gegründet war sie teilweise auf die Worte des Buddha selbst, durch die sich Dignāga, wie die Tradition sagt, bei der Aufstellung der Lehre über diese Wahrnehmungsform leiten ließ. Buddha sagt in einer seiner Predigten, daß die Farbe durch zwei Mittel wahrgenommen wird, durch die Sehwahrnehmung und die davon abhängige innere Wahrnehmung. Darauf erwiderten die Mīmāṁsakas auf folgende Weise. Wenn durch innere Wahrnehmung dasselbe erkannt wird wie durch die Außensinne, so gibt sie nichts Neues und ist keine Erkenntnisquelle. Wenn aber durch sie Objekte, die jenseits der Grenzen der Sehtätigkeit und der andern Außensinne liegen, erkannt werden sollen, so müßten die Blinden mittels des inneren Sinnes sehen und die Tauben durch ihn hören. Diese Erwägung wird dadurch widerlegt, daß Objekt der Innenwahrnehmung dasselbe Objekt ist, das durch die Außensinne wahrgenommen wird, aber in einem andern Moment seiner Existenz. Darum ist die Innenwahrnehmung keine Wiederholung der äußeren, da sie das Objekt in dem Moment wahrnimmt, der auf sein Wahrgenommenwerden durch die Außensinne folgt. Oben haben wir auseinandergesetzt, daß die Einheit des Objekts auf unserm Bewußtsein aber nicht auf Wirklichkeit beruht. In jedem Moment ist ein vollkommen selbständiges Sein vorhanden. Darum bezieht sich die innere Wahrnehmung auf ein ganz anderes Objekt als die äußere. Das „Objekt dieser zweiten Art der Wahrnehmung“ sagt Dharmottara,[227]) „unterscheidet sich nicht von dem Objekt

der ersten Art, d. h. von dem durch die Außensinne wahrgenommenen Objekt. Zwischen ihm und dem Objekt der Außenwahrnehmung ist kein Unterschied. Unter Unterschied wird hier sowohl Zeitabstand als Unterschied dem Wesen nach verstanden. Folglich wird hier jeder Unterschied zwischen dem Objekt der äußeren und inneren Wahrnehmung geleugnet, und darum wird der Wahrnehmung durch den Innensinn ein besonderes Außenobjekt nicht zugeschrieben; die Rede ist nur von dem Moment, in welchem das Objekt der Außenwahrnehmung ins Bewußtsein dringt, das aber geschieht im zweiten Moment der Existenz des Objekts, und dieser Moment ist dem ersten vollkommen gleichartig, d. h. hier ist der Moment gemeint, der auf den Moment der Wahrnehmung durch den Außensinn folgt, der Moment in der einen Kette von Momenten, die durch unser Bewußtsein vereinigt sind hinsichtlich des gegebenen Objekts." Es darf nicht aus den Augen gelassen werden, daß die Rolle der Sinne bei der Erkenntnis idealistisch als ihre sinnliche passive Seite verstanden wird. Die Wahrnehmung des Außenobjekts ist ein Moment. Die Kette dieser selbständigen Momente vereinigt sich im Denken zur Vorstellung. Der Moment der Innenwahrnehmung ist ebenfalls ein selbständiger Moment, aber bei der Schaffung der Vorstellung wird er durch das Denken in derselben Kette mit dem unmittelbar vorhergehenden und ihm gleichartigen Moment vereinigt. Wenn das ganze Bewußtsein in einen Strom von Momenten aufgelöst wird, dann bilden sich Vorstellungen aus der Kette gleichartiger Momente, d. h. der Momente, die schon im Bewußtsein vereinigt sind, indem sie in ihm eine unteilbare Vorstellung bilden. Aus diesen Erwägungen ergibt sich offenbar Folgendes. Die Innenwahrnehmung ist noch nicht Vorstellung schaffende Momentsynthese, sie stellt sogar einen besonderen Sinnlichkeitsmoment dar, der zwischen der sinnlichen Seite der Erkenntnis und dem Denken vermittelt. In diesem Sinne verstand es Ācārya Jñānagarbha.[228]) Dharmottara stimmt zwar nicht voll mit ihm überein, seine Meinung aber ist interessant genug, daß sie verdient, zitiert zu werden. Jñānagarbha führt zugunsten der Innenwahrnehmung folgenden Beweis an: „Sie existiert, da durch sie Denken (Vorstellung) erzeugt wird.

Bei der Tätigkeit eines Organs, z. B. des Auges, wird sinnliches wie inneres Wissen erzeugt. Man kann nicht sagen, daß beide nicht auf einmal auftreten können, da die beiden Wahrnehmungsmomente nur dann, wenn sie sich auf denselben Sinn beziehen, nicht auf einmal auftreten können, wohl aber bei verschiedenen Sinnen. Es ist ja doch gesagt, daß sechs sinnliche Momente auf einmal auftreten können, wenn sie sich auf verschiedene Sinne beziehen. Daher treten auch diese beiden Momente sinnlichen Wissens gleichzeitig auf. Auch kann man nicht entgegnen, in diesen Fällen gäbe es keine innere Wahrnehmung, da wir sie nicht getrennt wahrnähmen. Entspringt doch aus ihr die mit ihr gleichartige gedankliche Vorstellung z. B. der blauen Farbe. Wenn es keine innere Wahrnehmung gäbe, so würde es auch in keinem Falle die Vorstellung der blauen Farbe geben, die auf ihrer Grundlage auftritt, da Vorstellung (Gedanke) aus etwas Gleichartigem entspringen kann, als welches der Innensinn erscheint, aber nicht aus ganz Ungleichartigem, der sinnlichen (passiven) Seite der Erkenntnis. Es kann doch nicht geschehen, daß, wenn Devadatta Wahrnehmung der blauen Farbe hat, die entsprechende Vorstellung sich nicht bei ihm bildet, sondern bei Yajñadatta. Ebensowenig kann es sein, daß die Kette der Momente der Außenwahrnehmung und die Momentkette der Innenwahrnehmung ganz ungleichartig sind. Vielmehr sind die Momentkette der Innenwahrnehmung und das Denken gleichartig, da beide nicht zur sinnlichen Wissensseite gehören und innere heißen." Dharmottara erwidert darauf: „der Grund, den andre zum Beweise der Existenz des Innensinnes anführen, lautet, daß aus ihm das mit ihm gleichartige Denken entspringe. Dieser Grund ist unzureichend, da auch Herkunft aus Ungleichartigem Ursache sein kann. Bei der Wirksamkeit eines Außenorgans, z. B. des Auges, kann innere Wahrnehmung nicht auftreten. Andrerseits ist das gleichzeitige Auftreten zweier rein sinnlicher, ohne Anteil des Denkens sich vollziehender Akte der Erkenntnis ein und derselben blauen Farbe (von denen einer äußerer, der andere innerer ist) unmöglich, weil wir sie nicht beobachten. Daher, da Vorstellung (Gedankensynthese) grade aus der sinnlichen Erkenntnisseite entspringt, die (mit

Denken) nicht gleichartig ist, ist der von dir zum Beweise der Existenz der Innenwahrnehmung vorgebrachte Grund ohne Wert, der Grund nämlich, daß sie existiert, weil aus ihr Vorstellungen schaffende, synthetische Denktätigkeit entspringt. Das rein sinnliche Element und ihr mit dem Denken vereinigtes Element befinden sich doch nicht in zwei verschiedenen Ketten von Bewußtseinsmomenten wie das Denken Devadattas und Yajñadattas. Nur in dem Falle, daß diese beiden Elemente in verschiedenen Reihen von Bewußtseinsmomenten lägen, könnte man behaupten, daß die Denksynthese nicht aus dem rein sinnlichen Erkenntniselement entspringen könne, das in einer andern Momentreihe liegt. Da aber die beiden in einer Momentreihe liegen, so muß notwendig zugegeben werden, daß Vorstellungen als Resultat synthetischer Denktätigkeit aus dem mit ihnen ungleichartigen sinnlichen Erkenntniselement hervorgehen."

Ferner beruft sich der Autor der Tippaṇī auf Dharmakīrti selbst, der diese Ansicht im Pramāṇavārttika vorführt und schließt: „Denken kann auch aus dem mit ihm ungleichartigen sinnlichen Erkenntniselement entspringen, das macht nichts!"

Aus der angeführten Polemik geht hervor, daß unter innerer Wahrnehmung etwas Mittleres zwischen der rein sinnlichen Seite der Erkenntnis und dem Denken verstanden wird, wobei die einen geneigt waren, sie der sinnlichen Seite näher zu rücken, andre aber dem Denken. Unsre Autoren Dharmakīrti, Dharmottara und der Verfasser der Tippaṇī rücken sie zwar offenbar ganz auf die sinnliche Seite, allein aus ihren Worten geht hervor, daß der Moment der Innenwahrnehmung in einer Reihe mit dem Moment der Außenwahrnehmung liegt; kommt aber einmal die Rede auf die Momentreihe, so verlassen wir schon das Gebiet reiner idealer Sinnlichkeit, da jede Momentreihe nur in unserm Bewußtsein existiert. Ferner ist klar, daß nach der Ansicht dieser Philosophen jede Außenwahrnehmung, woher auch immer sie entstanden sein mag, Objekt des Innensinns wird, bevor sie im Bewußtsein als Vorstellung angeeignet wird. Endlich ist auch klar, daß die Form dieses Innensinnes die Zeit ist, da in ihr sich jede Momentsynthese vollzieht, die sich freilich von der

Denksynthese unterscheidet.[229]) Später werden wir sehen, daß Dharmakīrti an dasselbe Problem auch von der andern Seite herangeht, von der Seite der Vorstellung als Wahrnehmungsresultat. Nachdem er festgestellt hat, daß das endgültige Resultat der Wahrnehmung die Synthese der Momente in der Vorstellung ist, weist er darauf hin, daß die nächste Quelle dieser Synthese das Faktum der „Ähnlichkeit" der Momente ist oder die Schemata jener Bilder, unter die das Denken die einzelnen Wesenheiten bringt, und folglich gibt er dieser „Ähnlichkeit" auch die Bedeutung eines Mittleren zwischen Sinn und Denken. Aus all dem folgt, daß das Problem des Mittelgliedes zwischen Sinnen und Denken ungewöhnliche Schwierigkeiten darbot und ungelöst blieb. Auf dieselbe oder eine ganz ähnliche Schwierigkeit bei der Entscheidung dieser Frage stieß bekanntlich auch die abendländische Philosophie.

Kapitel VII

Das Einzelne und das Allgemeine.

Unterschied der indischen Auffassung des Einzelobjekts von der europäischen. Das Einzelwesen wird erkannt durch die Sinne, das Allgemeine durch das Denken. Unterschied zwischen unmittelbaren und endgültigen Objekten der Wahrnehmung und des Denkens. Die Einzelvorstellung heißt metaphorisch Wahrnehmung. Identität der Einzelwesenheit mit dem „Moment". Merkmal der Einzelwesenheit ist die Fähigkeit, klare und deutliche Vorstellungen zu geben in Abhängigkeit von der Entfernung. Dies Merkmal gehört der Einzelvorstellung und nur indirekt der Einzelwesenheit. Bedeutung des Begriffs der Einzelwesenheit in der religiösen Praxis.

Nachdem so die sinnliche Seite der Erkenntnis und des Denkens als zwei einander ausschließende Wissensquellen scharf abgegrenzt sind — Sinne sind, was nicht Denken ist, und Denken, was nicht Sinn ist — entsteht die Frage, was wir denn durch jede dieser Quellen getrennt erkennen, ob es keine Möglichkeit gibt, das, was in den Wissensobjekten unmittel-

bar durch Sinne erkannt wird, von dem abzugrenzen, was durch Denken erkannt wird. Dharmakirti antwortet, daß durch die Sinne das Einzelwesen des Objekts erkannt wird, durch Denken aber das Allgemeine. Einzelwesen des Objekts ist das, was ihm allein *(svam)* gehört und nicht irgendeinem andern *(asādhāraṇam)*. Dies ist das wahre Wesen *(paramārthasat)* des Objekts, nicht eingebildet *(anāropitam)*, nicht künstlich *(akṛtrimam)*.

Ihm steht gegenüber das allgemeine Wesen des Objekts, das, welches nicht dem vorliegenden Objekt gehört, sondern vielen Objekten gemeinsam *(sādhāraṇaṃ rūpam)*. Dies allgemeine Wesen des Objekts ist nicht sein wahres, sondern sein eingebildetes *(samāropyamāṇaṃ)* Wesen. Als allgemeines und eingebildetes Wesen kann das Objekt in klarer und deutlicher Vorstellung erkannt werden *(avasīyamāno hy arthah)*, da es in dieser Form mittels abstrakter gedanklicher Erkenntnis *(vikalpavijñānena)* erkannt wird. Das allgemeine Wesen des Objekts wird folglich durch Denken und nicht durch Sinne erkannt.

Der Unterschied zwischen Besonderm und Allgemeinem hat große Bedeutung auch in der abendländischen Philosophie. Wir begegnen auch hier der Meinung, daß das Einzelne durch die Sinne erkannt wird, in der sogen. sinnlichen Anschauung (Intuition), das Allgemeine aber durch Denken. Offenbar aber wird der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besondern im Erkenntnisobjekt in der europäischen Philosophie, wenigstens von der Mehrzahl der Philosophen und Psychologen, nicht so aufgefaßt wie in Indien. Die europäischen Psychologen sprechen von allgemeinen und besondern Merkmalen der Objekte und lassen dabei außer Acht, daß der Begriff des Einzelmerkmals eine contradictio in adiecto ist, da das Merkmal, um Merkmal irgendeines Objekts sein zu können, schon sein Objekt mit andern vereinigen oder von andern trennen, folglich schon allgemein sein muß, statt einzeln. Einzelne Merkmale und einzelne Vorstellungen im strengen Sinne gibt es überhaupt nicht. Jede, wenn auch zu einem Einzelobjekt gehörige Vorstellung ist eine allgemeine, in der durch Denkarbeit eine ganze Reihe von Merkmalen zu einem

Bilde vereinigt sind. Dies ist der Standpunkt der indischen Logik in dieser Sache. Sie unterscheidet nicht allgemeine und einzelne Vorstellungen *(pratyaya)*, sie spricht von einzelner und allgemeiner Wesenheit *(tattvam)* der Objekte, indem sie den oben beschriebenen Unterschied macht. Man kann daher vom indischen Standpunkt aus nicht sagen, in der Erfahrung existieren nur die den einzelnen Vorstellungen entsprechenden Objekte, da empirische Objekte alle einzeln, Vorstellungen aber alle allgemein sind. Vorstellung ist die künstlich geschaffene, nicht wahre, eingebildete allgemeine Form des Einzelobjekts. Die Erklärung dieser Tatsache ist das Grundproblem der buddhistischen Erkenntnistheorie, wie aus dem Folgenden klar werden wird. Diese hohe Bedeutung des Problems der Wechselbeziehung zwischen Allgemeinem und Einzelnem wurde gut erkannt von den Gegnern der Buddhisten, den realistischen Philosophen, den Naiyāyikas und Vaiśeṣikas. Auch sie unterscheiden das Einzelobjekt, Individuum *(vyakti)*, von dem allgemeinen Objekt oder der Objekt-Klasse *(jāti)*, wobei sie auf ihrem äußerst realistischen Standpunkt annahmen, daß das Allgemeinobjekt oder die Allgemeinvorstellung eine wirklich existierende reale Wesenheit sei, die dem Einzelnen inhäriert. Deshalb lehrten sie die Existenz der Inhärenz als besondere Kategorie realer Verbindung, dank der die Eigenschaften der Substanz, das Allgemeine den Einzelnen inhäriert. Wenn Platon, indem er die Existenz von Realitäten, die allen Allgemeinvorstellungen entsprechen, annahm, es doch für nötig hielt, sie in die übersinnliche Welt zu verlegen, so behaupten die indischen Realisten unbeirrt deren Existenz in der Erfahrung. Keśavamiśra gibt dieser Frage über den Charakter der Allgemeinvorstellungen eine führende Bedeutung in der buddhistischen Erkenntnistheorie. Zu ihrer Widerlegung beschränkt er sich auf den einfachen Hinweis, daß allgemeine Wesenheiten nach Ansicht seiner Schule auch Realitäten seien. Die Anschauung der Buddhisten über das Wesen der Wahrnehmung eingehend darstellend sagt er, diese Anschauung sei nicht richtig, da das Allgemeine ebenso real sei wie das Einzelne.[230]) Die Vedānta-Schulen Śaṁkaras, die alle theoretischen Voraussetzungen ihrer logischen Lehre von

den Buddhisten entlehnten, schlossen sich in dieser Frage eng an sie an. Sie erkannten weder die Existenz realer allgemeiner Wesenheiten *(sāmānya)* noch die Kategorie der Inhärenz *(samāvāya)* an.

So wird das Einzelwesen des Objekts durch die Sinne wahrgenommen, aber seine allgemeine Wesenheit durch Denken erkannt. Dharmottara erklärt die wechselseitige Beziehung dieser beiden verschiedenen Erkenntnisquellen, sofern sie Erkenntnis des Einzelnen und des Allgemeinen hervorbringen, auf folgende Weise.[231]) Das Objekt richtiger Erkenntnis hat zwei Formen: unmittelbar und endgültig. Das erste heißt eigentlich Genesis des erkannt werdenden Objekts,[232]) das zweite die Form seiner, die von der Erkenntnis erreicht *(prāpaṇīyah)* und vom Bewußtsein in klarer und deutlicher Vorstellung angeeignet wird *(adhyavasyati)*. Daraus kann man schließen, daß das unmittelbare Objekt jenseits der Grenzen der Erkenntnis liegt, nicht erreicht und angeeignet werden kann in klarer und deutlicher Vorstellung. „Wirklich — fährt Dharmottara fort — das unmittelbare Objekt *(grāhyah)* und das durch das Bewußtsein angeeignete *(adhyavaseyah)* ist nicht dasselbe. Durch die Sinne können wir z. B. nur einen Moment wahrnehmen, und er ist grade jener absolut einzelne Moment und erscheint als das unmittelbare Objekt der sinnlichen Wahrnehmung. Angeeignet durch das Bewußtsein aber wird sicher nur die Momentreihe *(saṃtāna)* in klarer und deutlicher Vorstellung *(niścayena)*, die vom Denken auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung geschaffen wird *(pratyakṣabalotpannena)*." Nur die Synthese gesonderter Momente kann durch unsre Erkenntnis erreicht und in Vorstellung angeeignet werden, selbst dann wenn wir sagen, daß die Sinneswahrnehmung Wissensquelle ist, weil der einzelne Moment, das wahre Objekt der Sinne, in der Erkenntnis nicht erreicht werden kann.

Das allgemeine Wesen des Objekts ist deshalb auch nicht seine wahre, wirkliche Form *(arthakriyākāri)*, weil es mittels Synthese verschiedener Momente durch das Denken geschaffen wird. Vermöge der Unteilbarkeit des Bewußtseins in der Momentreihe oder vermöge der eingebildeten Einheit unter den aufeinanderfolgenden Momenten wird die eingebildete allge-

meine Form des Objekts geschaffen. Das Bewußtsein schafft also ein dauerndes Objekt mittels Synthese der Momente.[233])

Das Denken, das das allgemeine Wesen des Objekts erkennt d. h. es in der Vorstellung erkennt, hat auch sein unmittelbares und sein endgültiges Objekt.[234]) Aber ihre Reihenfolge ist der entgegengesetzt, die die sinnliche Wahrnehmung charakterisiert: sie geht vom Allgemeinen zum Besondern. Die allgemeinen Vorstellungen sind unmittelbares Objekt alles Denkens; da aber seine Funktion *(pravṛtti-vyāpāra)* in der Beziehung der allgemeinen Vorstellung zum Einzelobjekt besteht, so wird das endgültige Resultat des Denkprozesses, wie ihn Dharmottara auffaßt, immer die Aneignung des Eingebildeten im Bewußtsein sein d. h. der durch die Einbildungskraft aufgebauten unrealen allgemeinen Vorstellung, insofern ihr Einzelwesenheit zukommt *(svalakṣaṇatvena).* So wird das unreale Objekt *(anarthaḥ),* d. h. die Vorstellung, die unmittelbares Objekt des Denkens ist, von uns als real ins Bewußtsein aufgenommen *(arthādhyavasāyena).* Solches ist die Anordnung im Denkvorgang *(pravṛtti).*

Der Unterschied zwischen unmittelbarem und endgültigem Objekt beim Denken wie bei der Wahrnehmung ist offenbar von Dharmottara erdacht, um die Wechselbeziehung der beiden Wissensquellen zu erklären. Ihre entgegengesetzte Wirkungsfolge — bei Wahrnehmung vom Einzelnen zum Allgemeinen, beim Denken dagegen vom Allgemeinen zum Besondern — stellt sich als ein künstliches Schema dar, das ebenso imstande ist, Dharmakirtis Gedanken zu verdunkeln, als es ihn andrerseits vielleicht erklärt. In Wirklichkeit ist das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung Einzelwesen im strengen Sinne, das Objekt des Denkens aber allgemeines Wesen.[235]) Das real existierende Objekt hat allein Einzelwesenheit, Allgemeinheit kommt ihm nicht zu. Aus Dharmottaras Worten aber geht hervor, daß auch sinnliche Wahrnehmung indirekt die Synthese gesonderter Momente zum Objekt haben kann ebenso wie das Denken. Darum stellt sein Kommentator die Frage, wie man davon sprechen könne, daß eine bestimmte Momentsynthese auch von den Sinnen wahrgenommen werden könne, während diese Synthese nie

durch die Sinne sondern durch Denken entsteht. Seine Antwort ist, daß dies metaphorisch *(upacārāt)* gesagt wird.[236]) Beim Schaffen der Vorstellung mittels Momentsynthese nimmt Denken manchmal die Funktion der Wahrnehmung auf sich; diese Funktion aber besteht darin, uns die Existenz irgendeines vorliegenden Objekts in dem der Aktion unsrer Sinne zugänglichen Bereiche kundzumachen, ohne irgendwelche Merkmale seiner zu bestimmen. Wenn das Denken die Vorstellung von diesem Objekte schafft, dann nimmt es die Funktion der Wahrnehmung auf sich und kann übertragen „Wahrnehmung" heißen.

Objekt sinnlicher Wahrnehmung ist also die Einzelwesenheit, und diese ist identisch mit dem „Moment", da Dharmottara sagt, daß nur der „Moment" allein unmittelbares Wahrnehmungsobjekt ist. Es tritt aber ins Bewußtsein die durch Denken zur Vorstellung vereinigte Momentreihe. Wenn wir uns jetzt erinnern, was im Abschnitt über die Zeit von den „Momenten" gesagt war, dann wird uns der Zusammenhang zwischen der buddhistischen Lehre von der Wahrnehmung mit der von der Zeit klar. Von der Kritik des Begriffs „dauerndes Sein" ausgehend leugnen die Buddhisten die Existenz der Zeit. Dauerndes Sein ist Momentsynthese.[237]) Der Begriff dauerndes Sein oder, was dasselbe ist, wirkende Substanz, enthält, wie dort bewiesen wird, eine contradictio in adiecto. Wenn Substanz wirklich Substanz ist, kann sie nicht wirken, wirkt sie, so ist sie nicht Substanz. Daraus wird der Schluß gezogen, daß es keine wirkende Substanz gibt; Wirksamkeit kommt nur den Momenten allein zu. Substanz ist Synthese gesonderter Momente, wobei der Moment nicht nur Zeitatom ist, sondern auch das absolut besondere Objekt, existierend in der Dauer dieses Moments (wenn man von der Dauer eines Moments sprechen kann). Dieser besondere Moment oder das besondere Objekt ist, so wird gezeigt, der Moment der sinnlichen Erkenntnis. So ist Substanz nichts andres als Synthese gesonderter Sinnlichkeitsmomente. Zu diesem Resultat in der Betrachtung des Substanzbegriffs aber ist die europäische Philosophie auf ganz anderem Wege gekommen.[238]) Daß *kṣaṇa* ganz dasselbe ist wie *svalakṣaṇa*, ist klar aus Dhar-

mottaras Worten. Dasselbe sagt auch Mādhava: „Die Einzelwesenheiten sind augenblicklich, haben keine glatt allgemeinen Merkmale und sind den Momenten gleich.“ Aber dies Einzelobjekt oder Moment ist nicht erreichbar für unsre Erkenntnis, da unsrer Erkenntnis nur Momentsynthese in einer Vorstellung erreichbar ist. Erkennen können wir nur durch Vorstellungen, und jede Vorstellung, auch die einfachste, auch die des eben geborenen Kindes, auch die irgendeiner Farbe, enthält synthetische Denkarbeit. Außerhalb der Kategorien Substanz und Akzidenz können wir nichts erkennen. Alle uns erreichbaren Erkenntnisobjekte werden unvermeidlich von uns vorgestellt als Substanz oder Akzidenz. Indessen war oben die Widersprechendheit und Irrealität dieser Kategorie bewiesen; sie ist Form unsres Denkens; aber nicht Form der Existenz realer Objekte. Das Einzelobjekt oder Moment steht dem Begriff der Substanz als der Synthese der mannigfaltigen Sinnlichkeitsmomente gegenüber. Es stellt also die an sich unerkennbare reale Grundlage unsres Erkennens dar. Wenn wir Einzelvorstellungen, d. h. genauer gesagt, Allgemeinvorstellungen, die zu Einzelsubstraten gehören (wörtlich „Phantasieen“ — *kalpanā, āropa),* wenn wir diese auch real nennen, so ist das nur übertragen, da Realität deren unerkennbaren Substraten zukommt, niemals aber ihnen selbst.

In voller Übereinstimmung mit diesen Anschauungen ist auch die oben dargelegte Lehre vom Denken. Es wird definiert als Verstandesanschauung von Bildern, die enge Verbindung mit dem Wort einzugehen fähig sind, wobei sich zeigte, daß diese Bilder Momentsynthese in der Zeit sind. Sinnliche Wahrnehmung wurde dort definiert als die dem Denken grade entgegengesetzte Wissensquelle, folglich als die Quelle, die nicht fähig ist, aus sich selbst irgendeine Synthese zu geben. Darum kann, worüber uns die Sinne informieren, nicht Objekt des Denkens sein, da Denken nur möglich ist bei Vermittlung der Synthese in der Anschauung; durch die Sinne aber werden gesonderte absolute Einheiten außerhalb aller Synthese erkannt. Folglich können Sinne keine Bilder geben, die fähig sind, in enge Verbindung mit dem Worte zu treten. Mit dem Worte kann aber nicht verschmelzen, was nicht erkannt werden

kann. Wenn wir auch einzelne Objekte nennen, so tun wir das nur im übertragenen Sinne.[239])

Wenn wir diesen Umstand in Betracht ziehen, daß die Einzelwesenheit nur im übertragenen Sinne Einzelvorstellung heißen kann, so wird uns auch das Merkmal verständlich, das Dharmottara dieser Einzelwesenheit zuschreibt. Einzelwesenheit, sagt er, heißt der Gegenstand, dessen Vorstellungsklarheit in Abhängigkeit von seiner Nähe oder Ferne wechselt.[240]), Auf den ersten Blick kann diese Definition Zweifel hervorrufen, da der Einzelwesenheit, die als außerempirisches Objekt charakterisiert ist, Eigenschaften der empirischen Objekte zugeschrieben werden, wie bestimmte Lokalisation im Raume und größere oder geringere Klarheit des Bewußtseins in der Vorstellung. In Wirklichkeit aber werden diese Eigenschaften dem Einzelwesen nur übertragen zugeschrieben, da sie ja jenen Vorstellungen gehören, die reale Grundlage haben, d. h. den anschaulichen Vorstellungen oder Wahrnehmungen. Die allgemeine Wesenheit des Objekts ist seine eingebildete Wesenheit, ihr entspricht die Vorstellung. In Wirklichkeit existiert sie nicht,[241]) und sie unterscheidet sich durch die Eigenschaft, daß die Klarheit der ihr entsprechenden Vorstellung nicht wechselt in Abhängigkeit davon, ob wir uns das Objekt fern oder nah einbilden.[242]) Dagegen ist die anschauliche Vorstellung oder Wahrnehmung mehr oder weniger klar, je nachdem das Objekt nah oder fern lokalisiert wird. „Klarheit und Unklarheit der Form" sagt Dharmottaras Kommentator,[243]) „gehört dem (einzelnen) Objekt nicht in Wirklichkeit (nicht als einer realen Wesenheit), sondern indirekt durch Vermittlung der Klarheit und Unklarheit des Wissens (der Vorstellung)." „Alles Reale" sagt Dharmottara *(sarvāṇi vastūni)* „scheint aus der Ferne unklar und in der Nähe klar; so steht es auch mit der Einzelwesenheit", d. h. sie hat einen in sinnlicher Wahrnehmung erkennbaren realen Untergrund.

Der Begriff der Einzelwesenheit als einer absoluten Einheit wurde aus dem Gebiet der theoretischen Philosophie des Buddhismus in das Gebiet der religiösen Praxis übertragen. Dem Buddhisten, der nach Erlangung des höchsten Gutes, nach der Befreiung der Seele von den Fesseln des Seins strebte,

wurde empfohlen, konzentriert und beharrlich nachzudenken u. a. über die absolute Einzelheit alles Seienden. Konzentrierte Kontemplationen, die sich bis zur Ekstase und Halluzination steigerten, waren in allen indischen Religionen verbreitet, und die Vorschriften für solche Betrachtung wurden systematischer Bearbeitung unterzogen. Das philosophische System des Yoga ist nichts anderes als eines dieser vielen Systeme, die in Indien zu verschiedener Zeit existierten. Es gibt Vorschriften für konzentrierte beharrliche Selbstvertiefung und Betrachtung und schildert die verschiedenen Resultate, zu denen es führt. Die Buddhisten der Schule der Yogācāras widmeten ebenfalls der Praxis konzentrierter Betrachtung als einem der Mittel zur Erreichung des endgültigen Seinszieles viel Aufmerksamkeit. Der Sarvadarśanasaṃgraha hat uns die Kunde aufbewahrt, daß den Buddhisten empfohlen wurde, über folgende vier Ideen konzentriert nachzudenken: „Alles ist vergänglich" *(sarvaṃ kṣaṇikam)* „alles, ist leidvoll" *(sarvaṃ duhkham)*, „alles ist einzeln" *(sarvaṃ svalakṣaṇam)* und „alles ist leer". So erwägend und allmählich von einer These zur andern übergehend erarbeitet sich der Buddhist praktisch die Anschauung der ganzen erkennbaren Welt als einer ganz irrealen, eingebildeten, deren Wesen Leerheit ist. Darin erblickte die Schule der Mādhyamikas den echten Sinn der Predigt des Buddha.*)

---

*) Wir weisen noch besonders darauf hin, daß der Schlußteil dieser Arbeit in der demnächst im gleichen Verlage herauskommenden Buchausgabe veröffentlicht werden wird.

Das Nirvana.

Aus dem Milindapañha (S. 310—328).

Übersetzt von Nyanatiloka.

Können alle bei rechtem Wandel das Nirvana erreichen?

„Erreichen wohl, ehrwürdiger Nāgasena, alle, die einen rechten Wandel führen, die Durchdringung des Gesetzes, oder erreichen sie einige nicht?"

„Die einen, o König, erreichen die Durchdringung, die anderen nicht."

„Wer aber erreicht sie, o Ehrwürdiger, und wer nicht?"

„Ein Tier, o König, selbst wenn es recht lebt, erreicht keine Durchdringung des Gesetzes, ebensowenig der im Gespensterreiche Wiedererschienene, der von falscher Erkenntnis Erfüllte, der Betrüger, der Muttermörder, der Vatermörder, der Heiligenmörder, der Ordensspalter, wer (eines Buddha) Blut vergossen hat, wer sich in diebischer Weise (ohne Weihe) dem Orden anschließt, der zu den Andersgläubigen Übergetretene, der Nonnenschänder, wer eines der dreizehn schweren Vergehen begangen und sich nicht wieder frei davon gemacht hat (durch Bekenntnis, Buße usw.), der Entmannte, der Zwitter und ein Kind unter sieben Jahren. Diese sechzehn Wesen erreichen keine Durchdringung des Gesetzes, selbst wenn sie einen rechten Wandel führen."

„Daß, o Ehrwürdiger, die (zuerst genannten) fünfzehn gehemmten Wesen keine Durchdringung des Gesetzes erreichen, das mag sein oder mag nicht sein. Doch aus welchem Grunde ein Kind unter sieben Jahren trotz seines rechten Wandels keine Durchdringung des Gesetzes erreichen soll, das ist wohl noch eine Frage. Ist denn wohl das Kind nicht frei von Gier, Haß und Verblendung, frei von Dünkel und falschen Ansichten, von Mißmut und sinnlichen Gedanken? Von den Leidenschaften unbefleckt, dürfte doch das Kind geeignet, fähig und imstande sein, gleich auf einmal die vier Wahrheiten zu durchdringen."

„Das, o König, ist ja gerade der Grund für meine Behauptung, daß ein Kind unter sieben Jahren trotz seines rechten Wandels das Gesetz nicht durchdringt. Könnte ihm nämlich bei giererregenden Dingen Gier kommen, bei haßerregenden Haß, bei betörenden Betörung, bei berauschenden Wahn, und könnte es Ansichten, sowie Lust und Unlust begreifen, Verdienstvolles von Schuldvollem unterscheiden, dann könnte es wohl für das Kind eine Durchdringung des Gesetzes geben. Doch beim Kinde unter sieben Jahren ist der Geist ohnmächtig und schwach, beschränkt, gering, klein, langsam und unklar; das unerschaffene Element des Nirvana aber ist gewichtig, schwerwiegend, weit und mächtig. Und das Kind unter sieben Jahren mit seinem schwachen, beschränkten, langsamen und unklaren Geiste ist nicht imstande, das gewichtige, schwerwiegende, große und mächtige, gewaltige, unerschaffene Element des Nirvana zu durchdringen. Könnte z. B. ein Mann mit seiner natürlichen Kraft, Stärke und Anstrengung den Sineru, den König der Berge, ausreißen, diesen so schweren, lastenden, großen und mächtigen Berg?"

„Das wohl nicht, o Ehrwürdiger."

„Und aus welchem Grunde nicht, o König?"

„Weil dazu, o Ehrwürdiger, der Mann zu schwach, der Sineru, der König der Berge, aber gar zu gewaltig ist."

„Oder könnte man wohl, o König, diese so lange, breite, umfangreiche, weite, ausgebreitete, ausgedehnte, große und mächtige Erde dadurch, daß man sie mit einem winzigen Tropfen Wasser anfeuchtet, in Schlamm verwandeln?"

„Das wohl nicht, o Ehrwürdiger."

„Und warum nicht, o König?"

„Weil der Wassertropfen, o Ehrwürdiger, gar winzig, die große Erde aber zu gewaltig ist."

„Oder: nimm an, o König, es brenne da ein schwaches, mattes, kleines, winziges, unbedeutendes Feuerchen. Könnte man wohl damit in der Welt mitsamt ihren Göttern die Finsternis vertreiben und Licht erzeugen?"

„Das wohl nicht, o Ehrwürdiger."

„Und warum nicht, o König?"

„Weil, o Ehrwürdiger, das Feuer gar winzig, die Welt aber gar zu groß ist."

„Ebenso auch, o König, ist beim Kinde unter sieben Jahren der Geist ohnmächtig und schwach, beschränkt, gering, klein, langsam, unklar, durch das große Dunkel der Verblendung verhüllt. Darum kann man schwerlich in ihm das Licht der Erkenntnis erwecken. Das eben ist der Grund, daß das Kind unter sieben Jahren trotz seines rechten Wandels das Gesetz nicht durchdringt. Nimm an, ein kranker, dürrer, winziger Schakal erblicke einen mächtigen Elefanten von neun Fuß Länge, drei Fuß Breite, zehn Fuß Umfang und acht Fuß Höhe. Und er wolle den Elefanten mit sich fortschleifen, um ihn aufzufressen. Brächte das wohl jener Schakal fertig?"

„Nein, o Ehrwürdiger."

„Und warum nicht?"

„Weil der Schakal, o Ehrwürdiger, so winzig und der Elefant so gewaltig ist."

„Ebenso auch, o König, ist beim Kinde unter sieben Jahren der Geist ohnmächtig und schwach, beschränkt, gering, klein, langsam und unklar; gewaltig aber das unerschaffene Element des Nirvana. Und mit seinem schwachen, beschränkten, langsamen und unklaren Geiste ist das Kind nicht imstande, das gewaltige, unerschaffene Element des Nirvana zu durchdringen. Das eben ist der Grund, daß das Kind unter sieben Jahren trotz seines rechten Wandels das Gesetz nicht durchdringt."

„Vortrefflich, ehrwürdiger Nāgasena! So ist es, und so nehme ich es an."

Gibt's im Nirvana noch Leiden?

„Ist wohl, ehrwürdiger Nāgasena, das Nirvana ein vollkommenes Glück, oder ist es noch mit Leid vermischt?"

„Ein vollkommenes Glück, o König, ist das Nirvana, unvermischt mit Leid."

„Das glaube ich nicht, ehrwürdiger Nāgasena. Nach meiner Überzeugung ist das Nirvana mit Leid vermischt, denn ich habe meinen Grund dafür. Bei allen nach dem Nirvana Strebenden nämlich findet man, daß sie sich körperlich und

geistig quälen und abplagen, sich beim Stehen, Gehen, Sitzen, Liegen und Essen bezwingen, den Schlaf unterdrücken, die Sinne bändigen, Schätzen und Gütern entsagen und liebe Freunde und Vettern verlassen. Die aber in der Welt im Glück und Genusse leben, alle diese lassen die Sinne an den fünf Sinnendingen sich ergötzen und erfreuen: das Auge an den so mannigfaltigen, äußerst lieblichen Formen; das Ohr an den so mannigfaltigen, äußerst lieblichen, durch Gesang und Musik erzeugten, angenehm empfundenen Tönen; die Nase an den so mannigfaltigen, äußerst lieblichen, durch Blüten, Früchte, Blätter, Rinde, Wurzeln oder Kernholz erzeugten, angenehm empfundenen Düften; die Zunge an den so mannigfaltigen, äußerst lieblichen, beim Kauen, Essen, Lecken, Trinken und Schmecken erzeugten, angenehm empfundenen Geschmacksempfindungen; den Körper an den so mannigfaltigen, äußerst lieblichen, durch etwas ganz Zartes, ganz Weiches erzeugten, angenehm empfundenen Körperempfindungen; den Geist an den so mannigfaltigen, äußerst lieblichen, guten und bösen, edlen und unedlen Gedanken und Erwägungen. Ihr dagegen unterdrückt, stört, hindert und hemmt den Genuß am Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, unterdrückt den körperlichen und geistigen Genuß. Bei gequältem Körper aber empfindet man körperliches Schmerzgefühl, und bei gequältem Geiste geistiges Schmerzgefühl. Hat denn nicht auch Māgandiya, der Pilger, von dem Erhabenen tadelnd gesagt, daß er, der Asket Gotama, ein Lebensverneiner sei? Aus diesem Grunde eben behaupte ich, daß das Nirvana mit Leid vermischt ist."

„Nicht ist, o König, das Nirvana mit Leid vermischt. Ein vollkommenes Glück ist das Nirvana. Was du aber als das leidvolle Nirvana bezeichnest, dies Leiden ist ja gar nicht das Nirvana, sondern nur der der Verwirklichung des Nirvana vorausgehende Zustand, das Suchen nach dem Nirvana. Ein ganz und gar vollkommenes Glück aber ist das Nirvana, unvermischt mit Leid. Darüber will ich dich aufklären. Kennen wohl, o König, die Fürsten so etwas wie Herrscherglück?"

„Gewiß, o Ehrwürdiger."

„Ist wohl, o König, jenes Herrscherglück mit Leid vermischt?“

„Nein, o Ehrwürdiger.“

„Warum aber ziehen dann, o König, wenn ein Grenzgebiet in Aufruhr ist, zur Bezähmung der Grenzbewohner jene Fürsten, von Ministern, Räten, Soldaten und Wachen umgeben, hinaus und eilen auf ebenen und unebenen Wegen umher, belästigt von Fliegen und Stechmücken, von Wind und Sonnenglut, führen Krieg und begeben sich in Lebensgefahr?“

„Nicht das, ehrwürdiger Nāgasena, ist ja das Herrscherglück, sondern nur der dem Suchen nach dem Herrscherglück vorausgehende Zustand. Nachdem die Fürsten aber unter Leiden danach gerungen haben, genießen sie schließlich dieses Herrscherglück. Somit ist das Herrscherglück unvermischt mit Leid; und etwas anderes ist Herrscherglück, etwas anderes aber Leiden.“

„Ebenso auch, o König, ist das Nirvana ein vollkommenes Glück, unvermischt mit Leid. Die aber noch nach dem Nirvana ringen, quälen ihren Körper und Geist, bezwingen sich im Stehen, Gehen, Sitzen, Liegen und Essen, unterdrücken den Schlaf, bändigen die Sinne, opfern Leib und Leben; und nachdem sie unter Leiden darnach gerungen haben, genießen sie schließlich das vollkommene Glück des Nirvana, gerade wie die Fürsten nach Niederwerfung ihrer Feinde das Herrscherglück genießen. Somit ist das Nirvana ein vollkommenes Glück, unvermischt mit Leid, und etwas anderes ist das Nirvana, etwas anderes aber das Leiden. Auch noch einen anderen Vergleich sollst du hören. Empfinden wohl, o König die ausgelernten Künstler so etwas wie Kunstgenuß?“

„Gewiß, o Ehrwürdiger.“

„Wozu aber, o König, begrüßen sie dann ehrfurchtsvoll ihren Lehrer, erheben sich vor ihm, holen ihm Wasser, fegen sein Haus, warten ihm mit Zahnstäbchen und Mundwasser auf, begnügen sich mit Speiseresten, reiben ihn ein, baden ihn, waschen seine Füße und quälen so, indem sie ihren eigenen Willen unterdrücken und einem fremden Willen folgen, durch unbequeme Lagerstatt und grobe Nahrung ihren Körper?“

„Nicht das, ehrwürdiger Nāgasena, ist ja der Kunstgenuß, sondern nur der der Verwirklichung der Kunst vorausgehende Zustand. Nachdem die Künstler aber unter Leiden nach der Verwirklichung der Kunst gerungen haben, wird ihnen schließlich der Kunstgenuß zuteil. Somit ist der Kunstgenuß unvermischt mit Leid; und etwas anderes ist der Kunstgenuß, etwas anderes aber das Leiden."

„Ebenso auch, o König, ist das Nirvana ein vollkommenes Glück, unvermischt mit Leid. Die aber noch nach dem Nirvana ringen, quälen ihren Körper und Geist, bezwingen sich im Stehen, Gehen, Sitzen, Liegen und Essen, unterdrücken den Schlaf, bändigen die Sinne, opfern Leib und Leben; und nachdem sie unter Leiden darnach gerungen haben, genießen sie schließlich das vollkommene Glück des Nirvana, gerade wie dem ausgelernten Künstler der Kunstgenuß zuteil wird. Somit ist das Nirvana ein vollkommenes Glück, unvermischt mit Leid; und etwas anderes ist das Leiden, etwas anderes aber das Nirvana."

„Vortrefflich, ehrwürdiger Nāgasena! So ist es, und so nehme ich es an."

Kann man das Nirvana beschreiben?

„Ihr sprecht da vom Nirvana, ehrwürdiger Nāgasena. Läßt sich nun wohl Form, Gestalt, Dauer oder Größe dieses Nirvana durch Gleichnisse, Gründe, Ursachen und Schlußfolgerungen erklären?"

„Nein, o König, unvergleichbar ist das Nirvana."

„Dem stimme ich nicht bei, ehrwürdiger Nāgasena, daß man vom Nirvana, das doch wirklich etwas Existierendes ist, nicht Form, Gestalt, Dauer oder Größe angeben könne. Überzeuge mich denn davon an Hand von Beweisen!"

„Gut, o König, ich werde dich durch Gleichnisse davon überzeugen. Gibt es wohl ein Weltmeer?"

„Gewiß, o Ehrwürdiger."

„Wenn aber, o König, dich jemand darnach fragen sollte, wieviel Wasser sich im Weltmeere befinde, und wieviele Wesen darin hausen, was würdest du diesem auf seine Frage erwidern?"

„Ich würde sagen: »Lieber Mann, du fragst mich da etwas, das man nicht zu fragen hat. Eine solche Frage darf niemand stellen. Abzuweisen ist eine solche Frage. Und nie haben die Naturbeschreiber das Weltmeer so erklärt. Denn nicht möglich ist es, das Wasser des Weltmeeres zu messen oder die darin hausenden Wesen zu zählen!« Das würde ich diesem erwidern."

„Warum aber, o König, würdest du betreffs des Weltmeeres, das doch etwas wirklich Existierendes ist, eine solche Antwort geben? Solltest du nicht eher das Weltmeer messen und jenem mitteilen, daß sich so und soviel Wasser darin befinde, und soviel Wesen darin hausen?"

„Das kann ich nicht, o Ehrwürdiger. Dieses Problem geht über meine Kräfte."

„Gerade wie du, o König, von dem Weltmeere, das doch etwas wirklich Existierendes ist, sagst, daß man weder sein Wasser messen, noch die darin hausenden Wesen zählen könne: so auch kann man vom Nirvana, obwohl es etwas wirklich Existierendes ist, dennoch keine Form, Gestalt, Dauer und Größe angeben. Doch möchte ein Magiegewaltiger, Geistesmächtiger eher imstande sein, das Wasser des Weltmeeres zu messen und die darin hausenden Wesen zu zählen, als die Form, Gestalt, Dauer und Größe des Nirvana anzugeben. Aber noch einen weiteren Vergleich sollst du hören. Gibt es nicht wohl unter den Göttern solche, die man als die „Formlosen Götter" bezeichnet?"

„Ja, o Ehrwürdiger. Davon habe ich gehört."

„Kann man nun wohl, o König, die Form, Gestalt, Dauer und Größe dieser Götter durch ein Gleichnis klarmachen?"

„Nein, o Ehrwürdiger."

„Dann gibt es also, o König, keine Götter der Formlosen Welt."

„Es gibt, o Ehrwürdiger, solche Götter, doch ihre Form läßt sich nicht erklären."

„Genau so aber, o König, verhält es sich mit dem Nirvana."

„Gut, ehrwürdiger Nāgasena, es sei zugegeben, daß das Nirvana ein vollkommenes Glück ist, doch daß man nicht

imstande ist, seine Form anzugeben. Gibt es nun aber irgend ein Merkmal des Nirvana, das sich auch in anderen Dingen findet, irgend etwas, das sich wenigstens durch ein Gleichnis andeuten ließe?"

„Nicht hinsichtlich seiner wahren Beschaffenheit, o König, wohl aber hinsichtlich seiner Merkmale läßt sich einiges durch Gleichnisse andeuten."

„Schön, ehrwürdiger Nāgasena. So antworte denn bald, damit ich wenigstens über einen Punkt, über die Merkmale des Nirvana, eine Erklärung habe. Lösche die Glut meines Herzens und stille sie mit dem kühlenden, linden Hauche deiner Worte!"

„Ein Merkmal der Lotosblume, o König, findet sich im Nirvana. Zwei Merkmale des Wassers finden sich darin, drei Merkmale der Arznei, vier Merkmale des Weltmeeres, fünf Merkmale der Nahrung, zehn Merkmale des Raumes, drei Merkmale des Edelsteinjuwels, drei Merkmale des roten Sandelholzes, drei Merkmale des Butterölschaumes und fünf Merkmale des Berggipfels."

„Ein Merkmal der Lotosblume, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, finde sich im Nirvana; welches ist dieses eine Merkmal?"

„Gleichwie, o König, die Lotosblume vom Wasser unberührt bleibt, so bleibt das Nirvana von allen Leidenschaften unbefleckt. Dies ist das eine Merkmal."

„Zwei Merkmale des Wassers, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese beiden?"

„Gleichwie, o König, das Wasser kühl ist und die Glut löscht, so ist das Nirvana kühlend und löscht die Glut aller Leidenschaften. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin das Wasser den erschöpften, von Hunger, Durst und Hitze gequälten menschlichen und tierischen Geschöpfen den Durst stillt, so stillt das Nirvana den Durst der Sinnengier, der Daseinsgier und der Wohlseinsgier[1]). Dies ist das zweite Merkmal."

---

[1]) kāma-taṇhā, bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā. Siehe Nyanatiloka, Wort des Buddha, II. u. Anm. 10 u. 11.

„Drei Merkmale der Arznei, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese drei?"

„Gleichwie, o König, die Arznei für die Menschen, die an einer Vergiftung leiden, eine Zuflucht bildet, so ist das Nirvana die Zuflucht für die von den Leidenschaften geplagten Wesen. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin die Arznei den Krankheiten ein Ende macht, so macht das Nirvana allem Leiden ein Ende. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin die Arznei ein ambrosischer Trank ist, so auch ist es das Nirvana. Dies ist das dritte Merkmal."

„Vier Merkmale des Weltmeeres, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese vier?"

„Gleichwie, o König, das Weltmeer sich aller Leichen entledigt, so ist das Nirvana ledig jeder Leidenschaft. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin das Weltmeer gewaltig ist, uferlos, und trotz aller Zuflüsse nie ganz voll wird, so ist das Nirvana gewaltig, ohne Diesseits und Jenseits, und wird trotz aller der Wesen niemals voll. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin das Weltmeer die Behausung mächtiger Geschöpfe bildet, so bildet das Nirvana die Wohnstätte großer Heiliger, fleckenloser, leidenschaftserlöster, machtbegabter, willensgewaltiger Wesen. Dies ist das dritte Merkmal. Wie fernerhin das Weltmeer mit den wie Blüten aussehenden unzählbaren, mannigfachen, mächtigen Wellen bedeckt ist, so ist das Nirvana bedeckt mit den unzähligen, mannigfachen, großen, unbefleckten, lauteren Blüten des Wissens und der Erlösung. Dies ist das vierte Merkmal."

„Fünf Merkmale der Nahrung, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese fünf?"

„Gleichwie, o König, die Nahrung alle Wesen am Leben erhält, so ist das Nirvana, einmal verwirklicht, der Erhalter des Lebens, indem es Alter und Tod ein Ende setzt. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Kraft verleiht, so bringt das Nirvana, einmal verwirklicht, in allen Menschen höhere Kräfte zur Entfaltung. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Schönheit verleiht, so verleiht das Nirvana, einmal verwirklicht, allen Wesen Tugendschönheit. Dies ist das dritte Merk-

mal. Wie fernerhin die Nahrung aller Wesen Qualen lindert, so stillt das Nirvana, einmal verwirklicht, in allen Wesen die Qual der Leidenschaften. Dies ist das vierte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung in allen Wesen den Hunger und Durst vertreibt, so vertreibt das Nirvana, einmal verwirklicht, in allen Wesen des ganzen Leidens Hunger und Schwäche. Dies ist das fünfte Merkmal."

„Zehn Merkmale des Raumes, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese zehn?"

„Gleichwie, o König, der Raum nicht entsteht, altert und stirbt, weder verschwindet noch wiedererscheint und unüberwindbar ist, gesichert gegen den Raub durch Diebe, ohne Stützpunkt, von Vögeln belebt, unbeschränkt und unendlich: ebenso auch entsteht, altert und stirbt das Nirvana nicht, verschwindet nicht und erscheint nicht wieder, kann nicht bezwungen oder geraubt werden, ist unabhängig, die Fährte der Edlen, unbeschränkt und unendlich. Dies sind die zehn Merkmale."

„Drei Merkmale des (magischen) Edelsteinjuwels, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese drei?"

„Gleichwie, o König, das Edelsteinjuwel durch seinen Glanz alle Wünsche erfüllt, Freude erweckt und Nutzen bringt, so auch tut es das Nirvana. Dies sind die drei Merkmale".

„Drei Merkmale des roten Sandelholzes, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese drei?"

„Gleichwie, o König, das rote Sandelholz schwer zu erlangen ist, einen unvergleichlichen Duft besitzt und von den Edlen gepriesen wird, so auch ist es mit dem Nirvana der Fall. Dies sind die drei Merkmale."

„Drei Merkmale des Butterölschaumes, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese drei?"

„Gleichwie, o König, der Butterölschaum vollkommen im Glanze ist, so auch ist das Nirvana vollkommen im Tugendglanze. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin der Butterölschaum vollkommen im Dufte ist, so auch ist

das Nirvana vollkommen im Dufte der Sittlichkeit. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin der Butterölschaum vollkommen im Geschmacke ist, so auch ist das Nirvana vollkommen in seinem inneren Gehalte. Dies ist das dritte Merkmal".

„Fünf Merkmale eines Berggipfels, sagst du, ehrwürdiger Nāgasena, fänden sich im Nirvana; welches sind diese fünf?"

„Gleichwie, o König, der Berggipfel in die Höhe ragt, so ist das Nirvana hoch erhaben. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin der Berggipfel unerschütterlich ist, so auch ist das Nirvana unerschütterlich. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin der Berggipfel schwer zu erklimmen ist, so auch ist das Nirvana allen Leidenschaften unzugänglich. Dies ist das dritte Merkmal. Wie fernerhin auf dem Berggipfel keine Keime mehr entstehen können, so auch läßt das Nirvana keine Leidenschaften mehr emporkommen. Dies ist das vierte Merkmal. Wie fernerhin der Berggipfel sich weder hinneigt noch herneigt, so ist das Nirvana frei von Zuneigung und Abneigung. Dies ist das fünfte Merkmal."

„Vortrefflich, ehrwürdiger Nāgasena! So ist es, und so nehme ich es an."

Kann das Nirvana erzeugt werden?

„Ihr sagt da, ehrwürdiger Nāgasena, daß das Nirvana weder der Vergangenheit noch der Gegenwart noch der Zukunft angehöre, daß es weder erzeugt noch unerzeugt noch erzeugbar sei. Wenn nun der im Wandel Vollkommene das Nirvana verwirklicht, erreicht er es wohl dann als etwas bereits Erzeugtes, oder erzeugt er es zuvor?"

„Weder das eine noch das andere trifft zu, o König. Und doch besteht dieses Element des Nirvana, das der im Wandel Vollkommene verwirklicht."

„Verwirre, ehrwürdiger Nāgasena, dieses Problem nicht durch deine Erklärungen. Erkläre es offen und deutlich; und von Eifer und Streben erfüllt, lege dar, was du darüber erfahren hast! Die Menschen sind eben darüber im Unklaren und voller Zweifel und sind in Ungewißheit geraten. Zerstöre diesen Stachel der inneren Unruhe!"

„Es existiert, o König, dieses Element des Nirvana, dieses so friedvolle, selige, erhabene. Und dieses Nirvana ist es, das der im Wandel Vollkommene verwirklicht, indem er der Weisung des Siegers getreu die Gebilde voll Einsicht erfaßt, gerade wie der Schüler unter Anleitung durch seine Lehrer voll Einsicht die Wissenschaft sich zu eigen macht. Und in welchem Sinne ist das Nirvana aufzufassen? Als frei von Qual, Unfall und Schrecken, als Sicherheit, Friede, Glück, Seligkeit, Erhabenheit, Lauterkeit und Kühle.

„Gleichwie, o König, einer, sobald er sich mitten in den Flammen eines durch einen großen Haufen Holz genährten brennenden, lodernden Feuers befindet, sich eifrig herausrettet und an einen vor dem Feuer geschützten Ort begibt und dort höchstes Wohl empfindet: ebenso auch, o König, verwirklicht der im Wandel Vollkommene durch weise Erwägung das von der dreifachen Feuersglut freie höchste Glück des Nirvana. Als das Feuer nämlich hat man das dreifache Feuer (der Gier, des Hasses und der Verblendung) zu betrachten; als den ins Feuer geratenen Mann den im Wandel Vollkommenen, und als den vom Feuer geschützten Ort das Nirvana.

„Oder: gleichwie ein Mann, der in eine mit Schlangen-, Hunde- oder Menschenleichen angefüllte, für körperliche Bedürfnisse bestimmte Grube gefallen ist und sich in die Haare der Leichen verwickelt hat, mit aller Macht sich herausrettet und einen von Leichen freien Ort aufsucht und dort höchstes Wohl empfindet: ebenso auch verwirklicht der im Wandel Vollkommene durch weise Erwägung das von den Leichen der Leidenschaften freie, höchste Glück des Nirvana. Als Leichen nun hat man die fünf Sinnendinge zu betrachten, als den unter die Leichen geratenen Mann den im Wandel Vollkommenen, und als die von Leichen freie Stätte das Nirvana.

„Oder: gleichwie ein Mann, der von Feinden mit gezückten Schwertern umringt ist, in Angst und Schrecken gerät, bebt und verwirrten, unruhigen Geistes ist; sobald er aber mit Mühe von dort entkommen und an einen starken, befestigten, sicheren, ungefährdeten Ort gelangt ist, dort höchstes Glück empfindet: ebenso auch, o König, verwirklicht

der im Wandel Vollkommene durch weise Erwägung das von Angst und Schrecken freie höchste Glück des Nirvana. Als Schrecken nun hat man hier die durch Alter, Krankheit und Tod bedingten, immer wieder auftretenden Schrecken zu betrachten; als den von Furcht erfüllten Mann den im Wandel Vollkommenen, und als die gefahrlose Stätte das Nirvana.

„Oder: gleichwie ein Mann, der an einer schmutzigen, kotigen, dreckigen, schlammigen Stelle hingefallen ist, voll Eifer den Dreck und Schlamm von sich entfernt, sich an einen reinen, sauberen Ort begibt und dort höchstes Glück empfindet: ebenso auch, o König, verwirklicht der im Wandel Vollkommene durch weise Erwägung das vom Dreck und Schlamm der Leidenschaften freie, höchste Glück des Nirvana. Als Dreck nun hat man hier Gewinn, Ehre und Ruhm zu betrachten; als den in den Dreck gefallenen Mann den im Wandel Vollkommenen, und als die reine, unbefleckte Stätte das Nirvana."

„Auf welche Weise aber, o Ehrwürdiger, verwirklicht der im Wandel Vollkommene das Nirvana?"

„Gleichwie, o König, ein Mann an einer den ganzen Tag über erhitzten, glühendheißen, feurigen Eisenkugel weder unten, noch oben, noch in der Mitte irgend eine Stelle bemerkt, wo er sie anfassen könnte: ebenso auch, o König, erwägt der im Wandel Vollkommene der Gebilde Werdegang; und indem er der Gebilde Werdegang erwägt, gewahrt er dabei das Geborenwerden, gewahrt er das Altern, gewahrt er die Krankheit, gewahrt er das Sterben, und nicht bemerkt er darin irgendwie Glück oder Labsal; und weder am Anfang, noch in der Mitte, noch am Ende bemerkt er irgend etwas, woran er sich hängen sollte. Dabei bemächtigt sich der Widerwille seines Herzens, und eine Glut befällt seinen Körper. Und weil er da keinen Schutz, keine Zuflucht, keine Sicherheit findet, wird er der Werdeformen überdrüssig. Gleichwie ein Mann, der in ein großes, flammendes Feuermeer hineingeraten und dort ohne Zuflucht, Sicherheit und Schutz ist, Grauen vor dem Feuer empfindet: so auch bemächtigt sich, da er nirgends etwas findet, woran er sich hängen sollte, der Widerwille seines Herzens, und eine Glut befällt seinen Körper. Und weil er da keinen

Schutz, keine Zuflucht, keine Sicherheit findet, wird er der Werdeformen überdrüssig. Und während er in dem Werdeprozeß Schrecken wittert, erhebt sich in ihm der Gedanke: »Ein verzehrendes Feuer, wahrlich, ist dieser Werdeprozeß, lodernd, aufflammend, voll des Elends und der Verzweiflung. Daß doch einer das Jenseits des Werdens erreichen könnte, dieses höchste, erhabenste Ziel, den Stillstand aller Bildungen, die Loslösung von allen Substraten, der Gier Vernichtung, die Abwendung, die Aufhebung, das Nirvana!« So drängt sein Herz nach dem Jenseits des Werdens, erfreut sich daran, erheitert sich und fühlt sich zufrieden in dem Gedanken: »Endlich, wahrlich, habe ich den Ausgang gefunden!« gerade wie ein Mann, der sich verirrt hat und in eine fremde Gegend geraten ist, beim Auffinden des zu seinem Ziele führenden Weges, froh, heiter und zufrieden wird, weil er endlich den Weg gefunden hat. Und um das Jenseits des Werdens zu erreichen, pflegt er den Pfad, forscht ihm nach, hegt ihn, wandelt ihn beharrlich. Und auf dieses Ziel heftet sich seine Achtsamkeit, auf dieses Ziel heftet sich sein Wille, auf dieses Ziel richtet sich seine Verzückung. Und dadurch, daß er immer wieder erwägt, überkommt sein Geist den Werdeprozeß und gelangt zu jenem Zustande, wo es kein Werden mehr gibt. Und hat er das Jenseits des Werdens erreicht, so sagt man von ihm, daß er das Nirvana verwirklicht hat."

„Vortrefflich, ehrwürdiger Nāgasena! So ist es, und so nehme ich es an."

Gibt es einen Ort für das Nirvana?

„Gibt es wohl, ehrwürdiger Nāgasena, einen Ort im Osten, Westen, Norden oder Süden, oder in einer Zwischenrichtung, oder über oder unter uns, wo sich das Nirvana befindet?"

„Nein, o König."

„Wenn es aber, o Ehrwürdiger, keinen Ort gibt für das Nirvana, so gibt es doch auch kein Nirvana. Und alle, die dieses Nirvana verwirklicht haben, deren Verwirklichung ist eben nichtig. Ich will dir den Grund hierfür erklären: Wie nämlich in aller Welt das Korn im Felde entsteht, der Duft

in der Blüte, die Blume am Strauch, die Frucht am Baume, das Kleinod im Meere, und jeder, der eines dieser Dinge wünscht, es sich dort holen kann: so auch muß es, wenn es ein Nirvana gibt, auch einen Entstehungsort jenes Nirvana geben. Denn gibt es keinen Entstehungsort des Nirvana, so, sage ich, gibt es auch kein Nirvana. Und alle, die dieses Nirvana verwirklicht haben, deren Verwirklichung ist eben nichtig."

„Nicht gibt es einen Ort, o König, wo sich das Nirvana befindet. Und doch gibt es dieses Nirvana. Denn der im Wandel Vollkommene verwirklicht es ja durch weise Erwägung. Gerade wie es Feuer gibt, aber keine Aufspeicherungsstätte desselben, sondern man eben durch Zusammenreiben von zwei Hölzern das Feuer erlangt: so auch gibt es zwar das Nirvana, aber keinen Ort, wo es aufgespeichert wäre. Sondern der im Wandel Vollkommene verwirklicht es durch weise Erwägung. Und gleichwie es zwar die sieben Kleinode (des Weltherrschers) gibt — das Kleinod des Rades, des Elefanten, des Rosses, des Edelsteins, des Weibes, des Hausvaters und des Ratgebers — aber sich dafür kein Aufspeicherungsamt findet, sondern sich eben diese Dinge bei dem Adeligen von vollendetem Wandel kraft seines Wandels offenbaren: so auch gibt es zwar das Nirvana, aber keinen Ort, wo es aufgespeichert wäre. Sondern der im Wandel Vollkommene verwirklicht es durch weise Erwägung."

„Zugegeben, ehrwürdiger Nāgasena, daß es keinen Ort gibt, wo sich das Nirvana befindet. Gibt es aber wohl eine Stätte, in der verweilend der im Wandel Vollkommene das Nirvana verwirklicht?"

„Ja, o König, die gibt es."

„Welches aber, o Ehrwürdiger, ist diese Stätte?"

„Die Sittlichkeit, o König, ist diese Stätte. Denn in der Sittlichkeit fest verharrend verwirklicht durch weises Erwägen der im Wandel Vollkommene das Nirvana, ganz gleich wo er sich befindet, im Lande der Skythen oder der Griechen, in China oder der Tartarei, in Alexandrien (am Indus) oder Nikumba, in Kāsi oder Kosala, in Kashmir oder Gandhāra, auf einem Berggipfel oder in der Brahmawelt. Wie

nämlich ein Mann, der sehen kann, von jedem Orte aus, an dem er sich befindet, den Himmel erblickt, oder wie es überall für ihn einen Osten gibt: so auch mag der in Sittlichkeit Gefestigte und im Wandel Vollkommene durch weises Erwägen das Nirvana verwirklichen, ganz gleich wo er sich befindet."

„Vortrefflich erklärt, ehrwürdiger Nāgasena, hast du das Nirvana, gewiesen seine Verwirklichung, geschildert die Tugenden der Sittlichkeit, gezeigt den rechten Pfad, aufgerichtet die Flagge des Gesetzes, gefestigt das Auge des Gesetzes; und nicht umsonst ist die rechte Anstrengung der eifrig Strebenden. So ist es, o bester und edelster der Lehrer, und so nehme ich es an."

Indische Einflüsse auf die deutsche Literatur.

Von A. Hillebrandt.

Vor einiger Zeit ist als Doktorarbeit in der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz eine wertvolle Schrift von Pero Slepčević veröffentlicht worden, die den Buddhismus in der deutschen Literatur behandelt.[1]) Leider hat der Verfasser sie nicht einem indologischen Freunde vorgelegt, der die vielen Versehen und Ungenauigkeiten bei Wiedergabe indischer Worte mit leichter Hand hätte verbessern können, die Mängel dürfen aber die Wertschätzung des Werkchens nicht hindern, das mit großer Belesenheit auf verschiedenen Gebieten zum ersten Male von dem Einflusse altindischen Denkens auf moderne deutsche Geister ein übersichtliches und zusammenfassendes Bild entworfen hat, das auch die Fachgelehrten überraschen wird. In weiten Kreisen ist ja Gjellerup's berühmt gewordener Roman Kamanita bekannt, der an seinen zwei Haupthelden, dem indischen Kaufmannssohn Kamanita und der schönen Vasitthi, den Leser in graziöser und anschaulicher Weise in die buddhistische Geisteswelt einführt und den Verfasser mit den Quellen aufs engste vertraut zeigt. Gjellerup hat sich in die indische Literatur so tief hinein gedacht, daß er es sogar vermochte, an einer Stelle den knappen und engen Stil ihrer Lehrbücher nachzuahmen und selbst dem Indologen einen nicht nur sachlichen, sondern auch formellen Genuß zu bereiten. Mit Recht bemerkt Slepčević, daß der Buddha Gjellerups der den Texten getreueste und auch künstlerisch wertvollste unter allen seinen Namensgenossen ist, daß er sehr viele und gerade die schönsten Stellen aus dem heiligen Kanon benützt und z. B. die Predigt Buddhas größtenteils aus den Urkunden wörtlich übertragen hat.

Gjellerup ist nicht der einzige, er ist nur einer der vielen, die Anregung aus dem Gedankenborn Indiens schöpften. Slepčević hat den Rahmen zu seinem Bilde dieser Literaturgattung

[1]) Erschienen in Wien 1920 bei Gerolds Sohn. (Kommissionsverlag).

durch eine Schilderung des Buddhismus in Deutschland selbst entworfen und seinen ersten Teil mit einer Übersicht über den Beginn und die Anfänge buddhistischer Motive in der deutschen Dichtung geschlossen; hierbei war für ihn der Gedanke leitend, daß ein abgesondertes Thema nicht verstanden werden könne, ohne die Formen und Ziele der ganzen Bewegung zu kennen, welche die moderne buddhisierende Literatur darstellt.

Die Bekanntschaft mit der Quellenliteratur in Europa beginnt mit den Arbeiten Eugen Burnoufs und Christian Lassens, die lange die einzigen Führer auf diesem wenig bearbeiteten Boden waren, bis Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre Oldenberg durch seine große Ausgabe des Vinaya Piṭaka sich das Rüstzeug für seinen epochemachenden Buddha schuf und Rhys Davids die Pali Text society gründete, die nach und nach alle wichtigeren Texte des südlichen Buddhismus herausgab. Was vor dieser Zeit bekannt war, beruht zumeist auf Arbeiten über den nördlichen Buddhismus, dessen viele Zutaten die Reinheit der Lehre überwucherten und in gewissem Grade unkenntlich machten. Der Buddhismus verdankt nicht allein dem scheinbaren Pessimismus seiner Lehre, welcher in gewissem Umfange mit der Anschauung moderner Philosophen sich zu berühren schien, sondern ebenso dem Hochsinn seiner Ethik, der nur scheinbaren Dogmenlosigkeit, der Milde und Duldsamkeit in Verbindung mit dem Zauber der unberührten Originalität das lebhafte Interesse, welches die Europäer in Anspruch nahm und ihre Gedankenwelt erregte. Kein Wunder, daß viele in ihm neue Stoffe suchten.

Zwar haben manche unserer Dichter schon früh buddhistische Motive verwendet, ihren Ursprung aber nicht gekannt. Die Legende von Barlaam- und Josaphat, deren weltweite Verbreitung Ernst Kuhn mit unvergleichlicher Gelehrsamkeit geschildert hat, hatte schon früh in christlichem Gewande in Deutschland Eingang gefunden; die bewußte Benützung buddhistischer Motive ist aber nicht früher als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts festgestellt; Goethe hat den Namen Buddhas noch nicht gekannt.

Besonders anregend ist der zweite Teil des genannten Werkchens, das Buddha in dem deutschen Epos und Drama

behandelt und zuerst den Barlaam- und Josaphat-Stoff in Christoph v. Schmid's Josaphat und in San Martes Drama „Des Kreuzes Prüfung" erörtert, die beide wohl aber ebenfalls von dem buddhistischen Ursprung der Legende noch keine Vorstellung hatten. Ungleich mehr als diese jetzt fast verschollenen Autoren interessiert die Darstellung von Richard Wagner, Joseph Viktor Widmann, Philipp Mainländer, Ferdinand v. Hornstein, Max Vogrich, Adolf Vogl, und von dem schon erwähnten, auf diesem Gebiet mit 3 Werken vertretenen Gjellerup.

Man kann dem Genie keine Bahnen weisen noch seine Wege so wenig wie die der Sonne kritisieren, aber doch vielleicht darüber Genugtuung empfinden, daß der große Meister deutscher Musik schließlich doch davon Abstand genommen hat, indische Gedanken in deutsche Töne zu übertragen, die für ein indisches Ohr noch weniger kongruent erschienen wären als für das deutsche. Aber es ist auch hier, wie in den großen Werken von Glasenapp und Koch über Richard Wagners Leben wertvoll, einen Blick in die Gedanken und Pläne, mit denen er sich trug, zu werfen und die von Buddhas Gestalt, durch das Medium zunächst von Schopenhauer, nachher von Oldenberg, ausgehenden, auf ihn einwirkenden Lichter zu beobachten, die sich in seinem Geiste in verschiedener Weise spiegeln. „Während Schopenhauer, so schreibt Sl., in der Beurteilung des Buddhismus auch falschen Quellen Glauben schenkte, und während mit ihm auch alle anderen den Buddhismus nach der unverläßlichen nordischen Literatur beurteilten, war Richard Wagner vielleicht der erste Mann in Deutschland, der dieser Literatur sein Mißtrauensvotum entgegenhielt. Analog wie in seinen Quellen aus dem höfischen Mittelalter, suchte er instinktmäßig auch hier das Ursprüngliche und Reine und baute sich mit genialer Sicherheit eine buddhistische, von allem Dogmatismus und Zauberwesen freie Erlösungsmoral auf, wie sie ein Vierteljahrhundert später von den Gelehrten entdeckt wurde." S.48. Der Verfasser gibt dann eine Analyse von dem Inhalt der im Nachlaß Wagners vorgefundenen „Sieger" und deren Abweichung von Wagners indischen Quellen und legt die Fäden dar, die sich von dort zum Parsifal hinüberziehen.

Was diesem Teil von Sl.'s Schrift Bedeutung gibt, ist aber nicht so sehr die durch die größeren Werke bekannte Schilderung der Beeinflussung Richard Wagners und der ihm nachgeordneten Geister durch Indien als die Gesamtdarstellung der Einwirkung Indiens überhaupt.

Im dritten Teil behandelt unser Autor die „allgemein buddhisierende Dichtung", d. h. den Buddhismus in lyrisch-epischen und lyrischen Dichtungen, wie Grisebach's neuen Tannhäuser, Schack's ‚Nächte des Orients' und später, die unter dem direkten Einfluß von buddhistischen Texten oder der buddhistischen Propaganda stehen: Luise Hitz' Gangawellen, Hertwig's 'Lotosauge usw., die buddhisierenden Romane, Erzählungen und Dramen. Es ist nicht der Ort, alle hier in Betracht kommenden Namen — und Sl. hat selbst nicht alle nennen wollen — aufzuzählen, die in Indiens Anschauungen sich vertieften und mit mehr oder weniger Geschick und Erfolg von dort ihre Stoffe holten, doch werden Bleibtreu, Schreiber, Dahlke unter den ersten zu nennen sein.

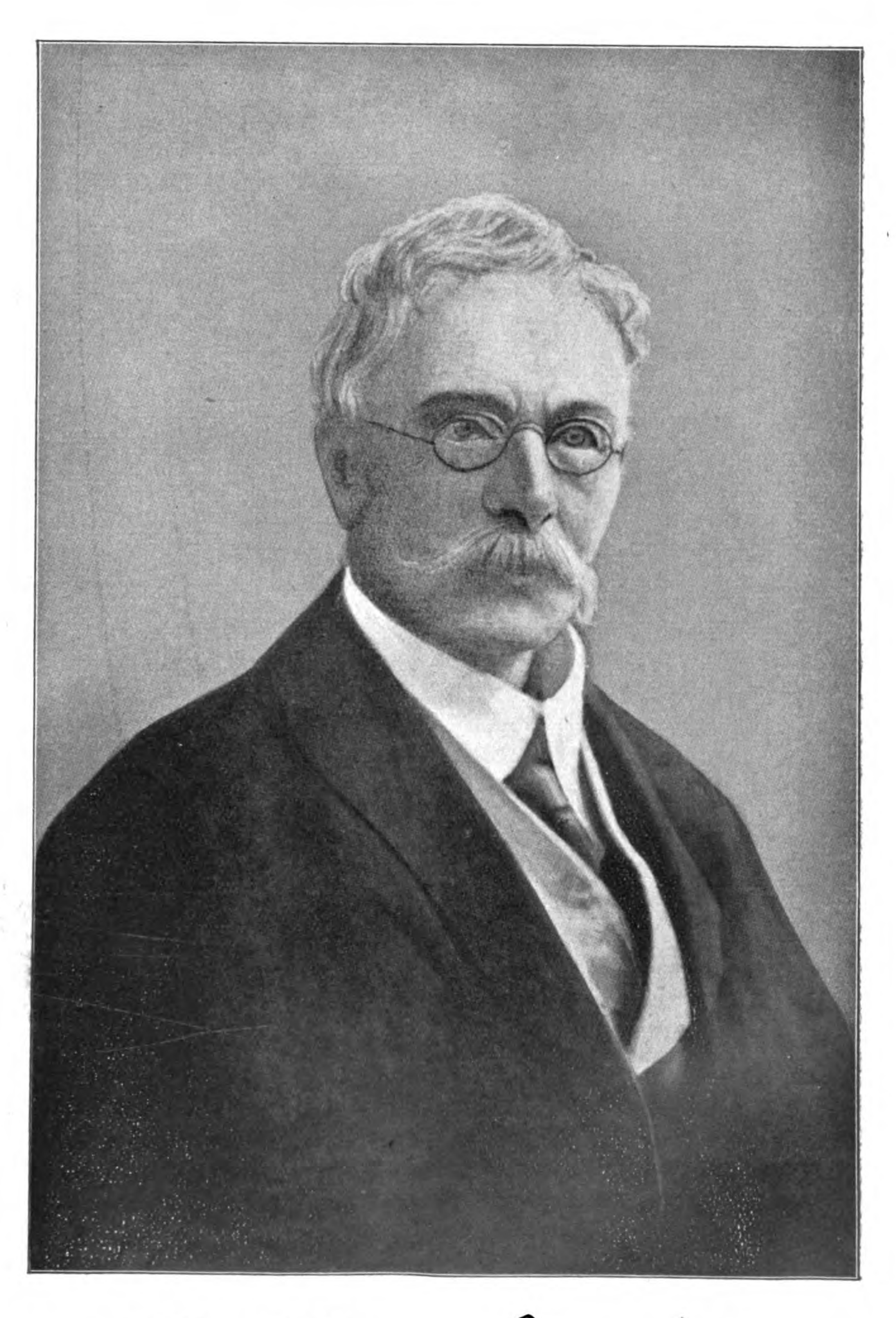
Es ist merkwürdig, wie das ferne Indien immer wieder den Westen durch seine geistigen Schätze anzieht und nicht nur in frühester Zeit durch Erfindung der Null und der sogenannten arabischen Ziffern oder durch das Geschenk seiner Märchen, sondern durch religiöse Stoffe auch der Gegenwart neue Anregungen geschenkt hat.

Der theosophisch-okkultischen Richtung widmet der Verfasser nur wenige Blätter; sie gehört in der Tat mehr in das Reich der mystischen als dichterischen Strömungen und wird eher psychologisch als literarisch aufzufassen sein. Das beste Buch, das über die indische Theosophie geschrieben ist und an seinem Schluß auch die theosophischen Bestrebungen, welche an Indien sich anschließen, behandelt, stammt von J. S. Speyer, dem verstorbenen Indologen von Leiden, und ist durch feinen Geist und große Klarheit ausgezeichnet.[1])

Man wird nicht geneigt sein, der buddhisierenden Poesie zu große Bedeutung beizumessen. Sl. bemerkt mit Recht, daß sie zwar in gewissem Sinne an die poetische Romantik aus

[1]) Erschienen bei Haesel Leipzig, 1914.

der Zeit vor 100 Jahren erinnert, die sich mit Eifer und Liebe der indischen Stoffe bemächtigte, selbst aber doch einen lehrhaften und zweckbewußten Ausdruck habe, weil diese Dichter ebenso viel Aufklärer als Romantiker seien. Doch ist nicht zu verkennen, daß die bei uns oft bemerkbare und allzu selbstgefällige Beschränkung des Westens auf seine eigenen Gedankenkreise durch diese neuen Bestrebungen, die Stoffe aus dem Geist des Ostens zu holen, in heilsamer Weise durchbrochen wird und durch sie eine Erweiterung unseres Horizontes in mehr als einer Richtung beginnt. Wenn Sl. bemerkt, daß diese buddhistische Literatur durch ihren milden und weiten Blick und ihren Kult der Selbstaufopferung eine Reaktion bedeute gegen jene vorlaute, stürmische, nationalistische oder naturalistisch zugespitzte Kraftverehrung, deren wunderbarste und doch gefährlichste Spitze sich, besonders in Deutschland, um den Namen Nietzsche gebildet habe, so ist dem nicht zuzustimmen, weil die Literaturwelt Deutschlands im allgemeinen von stürmischen und nationalistischen Gedanken weit entfernt geblieben ist und auch ohne buddhistischen Einfluß mehr weiche Züge als andere Völker des Westens schon vor Bekanntschaft mit dem Buddhismus aufzuweisen hat. Auf die mächtigen Wellen, die neuerdings die Bekanntschaft mit dem wohl überschätzten und modern gewordenen Tagore wirft, soll hier nicht eingegangen und nur im Anschluß an Sl. wichtiges hervorgehoben werden. Wenn S'l. seine Dissertation von den Versehen reinigt, seinen Stoff vervollständigt, wird er sie zu einer Gabe von dauerndem Wert gestalten.



T. W. Rhys Davids

T. W. Rhys Davids †.

Wenn ich in Folgendem mit kurzen Worten eines der größten Forscher auf dem Gebiete des Buddhismus gedenke, so geschieht es aus dem Andenken eines Freundes heraus, der jahrelang mit diesem Manne zusammengearbeitet und im intimsten Verhältnis zu ihm gestanden hat, dem die Nachricht von seinem Ableben als ein, wenn auch erwarteter, so doch nahegehender, schwerer Schlag kommt. —

Professor T. W. Rhys Davids, dem dieser Nachruf gilt, und der am 27. Dezember 1922 im Alter von fast 80 Jahren in Chipstead die irdische Hülle abgelegt hat, war ja nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Mensch eine hervorragende Persönlichkeit, und in meiner Erinnerung ist das Persönliche durchaus untrennbar von seinem Gelehrtencharakter. Obgleich er die letzten 5 Jahre seines Lebens unter ständigen Schmerzen zu leiden hatte, so war doch seine Lust an der Arbeit unvermindert und die Klarheit seines Geistes ungetrübt.

An Winterabenden, wenn er vielleicht einen Tag voller Schmerzen hinter sich hatte und beim Scheine der Lampe an seinem Schreibtisch saß und mit mir über die brennenden Fragen der buddhistischen und Pali-Forschung sprach, dann wärmte er wieder auf und vergaß das Leid und die Schmerzen dieser Welt, sein Auge wurde hell und blitzte begeistert, seine Züge verklärten sich in sanftem Frieden. Wenn wir uns dann so eine Stunde oder mehr unterhalten hatten, dann pflegte er zu mir zu sagen: „Jetzt fühle ich mich wieder besser; ich danke Ihnen, daß Sie gekommen sind, ich wollte nur, Sie könnten öfter kommen!" Doch der Körper fühlte die Anstrengung des Geistes, und es kamen Tage, wo er wieder ein Opfer der alten Krankheit wurde. Doch bei alle dem war sein Lebensmut ungebrochen und mit Vorliebe spielte er noch bis ins hohe Alter hinein sein geliebtes Golf auf den einen wunderbaren Blick über das Tal von Chipstead beherrschenden Rasenflächen.

So steht er mir in Erinnerung als ein Freund mit warmem Herzen, ein väterlicher Berater mit teilnehmender Seele, ein Forscher mit kindlichem Gemüt, dem die Wissenschaft die große Trösterin und Leuchte seines Geistes war.

Seine Verdienste als Forscher zu beschreiben und angemessen zu würdigen, ist an dieser Stelle kaum möglich. Wir, die wir auf diesem Gebiete arbeiten, wissen, was er geleistet hat und was uns seine Schriften sind. Und nicht nur seine Schriften, sondern alles, was von ihm ausgegangen ist, wozu er seine Anregung gegeben, was er ins Leben gerufen hat.

Da ist zunächst die Pali Text Society, der sein ganzes Leben und Streben gewidmet war. Unermüdlich war er hier tätig, um einen Fonds zusammenzubringen und auf solide Grundlage zu stellen, aus welchem die heiligen Schriften der Buddhisten des Ostens zum ersten Male in europäischer Transkription und in sauberen, kritisch gesichteten Textausgaben veröffentlicht wurden. Für diese Ausgaben bemühte er sich, die ersten Kräfte zu finden. Er selbst beteiligte sich mit mehreren Texten. Wenn auch manche von diesen Texten einer Revision und Neuausgabe bedürftig sind, so sind sie doch eine Fundgrube und sichere Stütze der buddhistischen und Pali-Forschung geworden. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß ihm bei diesem wie bei so vielen anderen Unternehmen seine Gattin, Caroline Auguste Foley Rhys Davids, eine feinfühlige, verständnisvolle und talentierte, nicht minder eifrige Mitarbeiterin gewesen ist und sein Erbe auch auf dem Gebiete der buddhistischen Forschung antritt. —

Was Rhys Davids als Forscher zunächst auszeichnete, war seine große Belesenheit auf dem Gebiete des Indischen und besonders Buddhistischen Altertums. Durch seine Laufbahn im Britischen Civil Service direkt mit Buddhistischer Kultur auf Ceylon in lebendige Berührung gekommen, lernte er die Anfangsgründe des Pali, der Sprache der Buddhisten, von eingeborenen Mönchen und ließ nicht nach, sich darin zu vervollkommnen und zu dem berufensten Kenner seiner Zeit auszubilden. Sein Interesse am Buddhismus war vorwiegend ein historisches. Dabei stand er auf dem Standpunkt einer idealistischen Auffassungsweise im Sinne Hegelscher Geschichtsphilosophie, richtete aber gleichzeitig seine Aufmerksamkeit auch auf das Sachliche und die Realien, wie er in einer seiner frühesten und bahnbrechenden Schriften bewies („*On the Ancient Coins and Measures of Ceylon,*" 1877). Sein Haupt-

werk auf diesem Gebiete ist „Der Buddhismus" („*Buddhism*", 1877; 22. Aufl. 1910; ins Deutsche übertragen von A. Pfungst, sehr bekannt in der Reklam-Ausgabe), die erste auf Sachkenntnis und Texten beruhende Darstellung des Buddhismus in historischer Auffassung, die besonders von dem bis dahin als Autorität geltenden Werke von Spence Hardy („Budhism") abstach. Das andere, freilich viel spätere und reifere Werk, welches in seiner ihm eigenen meisterhaften Schilderung, die immer in wenigen, kurzen Sätzen das Markanteste heraushob, ein Bild des alten Indiens unter der Herrschaft Buddhistischer Kultur aufrollte, ist „Buddhist India" (1903), auch heute noch lesenswert. Auch an den Ausgrabungen in Gotama Buddha's Geburtslanden nahm er regen Anteil.

Von historischen Darstellungen der Hauptgedanken des Buddhismus in großen Linien und in philosophischer Beurteilung sind zu erwähnen die „American Lectures on Buddhism" (1896), und das kleine Büchlein, welches er selbst für das beste hielt, was er über den Buddhismus geschrieben hat: „Early Buddhism" (1914, in der „Religions Ancient & Modern", Serie, London, Constable).

Wir kommen zu der zweiten Hauptgattung seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Das sind die Übersetzungen der hervorragendsten Stücke des Buddhistischen Kanons, allen voran die meisterhafte Übersetzung der „langen Sammlung" (Dīgha Nikāya), welche in 3 Bänden (unter dem Titel „Dialogues of the Buddha") erschien (1899—1921) und deren letzter noch kurz vor seinem Tode zu seiner großen Befriedigung beendet wurde und bei dessen Abfassung er von seiner Gattin, der als Übersetzerin ebenfalls feinfühligen und geschickten, unterstützt wurde. Diese Übersetzung ist ein Meisterstück, welche als solches auch von allen Nachahmern und Übersetzern anderer Sprachen gerühmt wird. Viel wertvolles kritisches Material steckt in den Einleitungen zu den einzelnen Stücken der Übersetzung. — — Die eigentlichen Pali-Studien begann Rh. D. mit einer Übersetzung des 1. Buches des Jātakam, der Fundgrube Buddhistischer Märchen, unter dem Titel „Buddhist Birth Stories" (1880), von dem nur der 1. Band erschien. Noch eine klassische Übersetzung eines späteren Literatur-

werkes, welches ihn immer anzog, ist die des Milinda-pañha, unter dem Titel „Questions of King Milinda" (2 Bände in den Sacred Books of the East, nos. 35, 36; 1890, 1894). — Die von ihm im Verein mit Hermann Oldenberg schon am Anfange seiner Laufbahn, während er noch Advokat in London war, herausgegebene Übersetzung der ersten zwei Bände des Vinaya Piṭaka (Mahā- und Culla-vagga, der letztere von ihm übersetzt) die in den S. B. E. (nos. 13, 17, 20; 1881—1885) unter dem Titel „Vinaya Texts" erschien, beweist schon seine Gründlichkeit und Ausdauer, wie auch seine Sprachbegabung. Im einzelnen freilich war diese Übersetzung nicht so dankbar wie die der „Dialogues", da sie einen ungleich schwerer verständlichen und verstümmelten Text zur Grundlage hat, dessen Schwierigkeiten auch heute nicht ganz geklärt sind. —

Wir begnügen uns mit dieser kurzen Angabe von Übersetzungen, zu denen noch manche kleinere erwähnt werden könnte. Mit allen hat er als Vorkämpfer Anregung ausgeübt auf andere Gelehrte der Erde, besonders auch in Deutschland, wo er viele Freunde hatte und von welchem Lande er, besonders in Jünglingsjahren, als er noch bei Stenzler in Breslau ein gern gesehener Gast war, so viel empfangen hat.

Es erübrigt sich noch, kurz auf die dritte Seite seiner wissenschaftlichen Leistungen einzugehen, eine Seite, welche er selbst fast höher als die anderen einschätzte, obwohl wir anderer Meinung sind und unbedingt der zweiten den Vorrang einräumen. Es liegt das wohl daran, daß sich diese Tätigkeit sozusagen über sein ganzes Leben erstreckte. Ich meine seine lexikographischen Sammlungen und seine Anregung zur Herausgabe eines neuen Pali-Wörterbuches. Er war ja einer der Hauptkenner der Sprache der Buddhisten und des alten Pali, und aus seiner Lektüre trat ihm klar der Mangel eines umfassenden Lexikons entgegen. Er war zwar ein rückhaltloser Bewunderer des von seinem Freunde R. C. Childers verfaßten Lexikons, dessen eignes Handexemplar er tagtäglich benutzte und das er mir so oft mit seinen ergänzenden Notizen vorgeführt hat, doch fand er im Laufe der Zeit, je mehr Texte er der Europäischen Welt zugänglich machte, wie sehr das sprachliche Material allmählich über Childers herausgewachsen

war. So kam der Gedanke des Lexikons zustande, zu dem er mehrere Pläne ausarbeitete und dessen Ausführung ihm gewissermaßen ein Sorgenkind war und geblieben ist, dessen Vollendung ihm auch nicht vergönnt gewesen ist zu erleben. Über seine Tätigkeit an diesem Lexikon wird in einer besonderen Vorrede zu diesem selbst die Rede sein; wenn auch sein sprachliches Verdienst dabei nicht so hoch anzuschlagen ist, so ist doch seine Anregung und Leitung von diesem Unternehmen nicht hoch genug zu schätzen. Er hat selbst die wichtigsten Artikel revidiert und über der ganzen Abfassung sein wachendes Auge gehabt, und der letzte verwaiste Herausgeber darf sagen, daß er das Werk als von seinem Genius geleitet fortsetzt. Leider hat er nur die Hälfte des ganzen Werkes vollendet gesehen.

Wenden wir uns noch mit wenigen Worten zur Darstellung der Hauptpunkte seiner Laufbahn, deren Äußeres ja natürlich weit hinter seiner inneren Bedeutung zurücksteht und daher kaum eingehender Schilderung bedarf. Geboren war er am 12. Mai 1843 zu Colchester, als Sohn eines Predigers. Nach seiner Studienzeit trat er schon 1866 in den Regierungsdienst auf Ceylon ein. Ende der siebziger Jahre nahm er seine Praxis als Rechtsanwalt in London auf, war dann über 20 Jahre (1882—1904) Professor des Pali und der Buddhistischen Literatur an der Universität London. Er folgte einem Rufe als Professor der vergleichenden Religionsgeschichte an die Universität Manchester, von welcher Stellung er sich aber schon 1912 zurückzog, um ganz seiner literarischen Musse zu leben. Seine öffentliche Tätigkeit war beschränkt. Er war Gelehrter im besten Sinne des Wortes. Von Vorlesungen war er nicht viel in Anspruch genommen und seit seiner Übersiedlung nach Chipstead (1915) lebte er in großer Zurückgezogenheit, teilweise eine Folge seiner Krankheit. Dort auf der herrlichen Hügelkette von Surrey hatte er sein Tusculum und widmete er sich seinen Studien, seiner Familie und den immer gern gesehenen Gästen, die aus allen Gegenden und Ländern kamen. Ein schwerer Schlag für ihn war der Tod seines einzigen Sohnes, der 1917 als verdienstvoller Flieger auf den Feldern Frankreichs fiel.

Es war mein Vorrecht, mit ihm 5 Jahre lang (1916—1921), in intimem, fast täglichem Verkehr zu stehen. In diesem Verkehr war er von einer großen Liebenswürdigkeit, und er hatte jede Unterhaltung gern, hörte geduldig zu, auch wenn sein Partner nicht von gleicher Bildung war, und gestaltete die Unterhaltung gern zu einer Art Vorlesung, die er geschickt einflocht und in der er dies oder das seiner Lieblingsthemata behandelte. So war jedes Gespräch mit ihm gleichzeitig anregend und belehrend, und manche Jünger der Wissenschaft, sei es, daß sie aus Europa oder Amerika, Indien oder Japan kamen, empfingen von ihm Rat und Ermunterung für ihre Studien, wie er auch im übrigen immer bereit war, junge Talente zu unterstützen. Sein Andenken wird von vielen in Ehren gehalten werden. — W. Stede.

Einiges von der neueren Tätigkeit der Jaina-Genossenschaften in Indien.

Von Ernst Leumann.

Im vierten Jahrgang dieser Zeitschrift wurde der Gründer der Jaina-Religion, Mahāvīra, dem Stifter des Buddhismus als Persönlichkeit gegenübergestellt. Während Buddha uns mehr die Ruhe des Denkers aufwies, gewahrten wir bei Mahāvīra den Eifer eines Dogmatikers. Und merkwürdig, — dieser Gegensatz in der Veranlagung der beiden großen Männer des indischen Altertums kommt in gewissem Sinne auch bei ihren Anhängern durch die ganzen Jahrhunderte bis zur Neuzeit etwas zur Geltung. Die Buddhisten haben sich im Großen und Ganzen stiller und geruhsamer, die Jinisten willenskräftiger und energischer erwiesen. Wenn man bisher die Rührigkeit der Jainas, wie sie sich in früheren Zeiten offenbarte, wissenschaftlich wenig beachtete, so hängt dies zum Teil damit zusammen, daß ihre besondere Sprache, das Jaina-Prakrit, erst viel später als das Sanskrit, dem sich die indischen Buddhisten schon früh zugewandt haben, ein Gegenstand der europäisch-amerikanischen und indischen Forschung wurde. Auch jetzt noch werden in Indien wie bei uns von der Jaina-Literatur fast nur die neueren Schichten, die zum Sanskrit übergegangen sind, gepflegt. So hat unser hochverdienter Nestor, Sir Ramkṛṣṇa Gopal Bhandarkar in Poona, als er sich dem Studium der Jaina-Religion widmete, sich durchaus auf deren Sanskrit-Werke beschränkt. Und das Gleiche gilt jetzt von einem führenden Indologen Amerikas: Professor Bloomfield sagt es in einem lesenswerten Beitrag zu der Festschrift für Jakob Wackernagel (1924) schon im Titel 'Some aspects of Jaina Sanskrit', daß er sich nur mit dem Sanskrit der Jainas befassen will (es entfallen in der Festschrift auf seinen Aufsatz die Seiten 220—230).

Doch hier soll nun eigentlich weder von der älteren Präkrit- noch von der jüngern Sanskrit-Literatur der Jinisten die Rede sein, nur von der großen Betriebsamkeit, deren sich die Jinisten zur Zeit, wie sie es von jeher getan, befleißigen.

Eine ganze Menge von Textausgaben, von Propaganda-Publikationen, von öffentlichen Kulturleistungen aller Art wären zu nennen, die man dem Eifer unserer indischen 'Brüder in Mahāvīra' verdankt. Und es sind zahlreiche Zentren wie Indore, Allahabad, Ahmedabad, Mysore, Calcutta und andere, die miteinander wetteifern in der Gründung wissenschaftlicher, erzieherischer und gemeinnütziger Unternehmungen. Von Europa aus da eine wirkliche Übersicht zu gewinnen, ist kaum möglich; aber was dann und wann, fast durch Zufall, in unsern Gesichtskreis kommt, das läßt uns die tatsächliche Fülle von hochschätzenswerter Tätigkeit, die bei den Jainas in Indien vor sich geht, ahnen und läßt uns zugleich staunen ob der Energie und dem Opfersinn, die sich kundgeben.

Ich erwähne, daß wir zum Beispiel nun aus Calcutta ein Prakrit-Wörterbuch (das erste seiner Art) bekommen sollen. Erschienen ist soeben der erste Band, der die Vokale enthält und 260 Großoktav-Seiten enthält (Verfasser ist Pandit Hargovind Das Sheth, Dozent für Prākrit an der Universität Calcutta).

Probeweise sei auch die eben erschienene Prachtnummer einer von Allahabad ausgehenden Zeitschrift genannt. Sie heißt sich *University Convocation Number* der Zeitschrift "The Jaina Hostel Magazine". Außer 126 Seiten Text finden sich da gegen 20 ausgezeichnete Porträts von Gönnern und Vertretern der Jaina-Bestrebungen samt zugehörigen Biographien (p. 55—72). Unter anderm zeigt sich das Bild des hochverdienten Jaina-Bischofs Vijayadharma, nach dessen Tode vorm Jahr nicht bloß in Indien, sondern auch in England Gedächtnisfeiern abgehalten wurden. Auch seinem Nachfolger im Amte, Vijayêndra, begegnen wir, einem großen Sagen- und Legendenkenner. Ferner wird uns der in der Geschichte der indischen Philosophie bewanderte Gangānātha Jhā im Bilde vorgestellt, der vor kurzem Prorektor der Universität Allahabad geworden ist. Weiter Śitala-prasāda, der gelehrte Herausgeber der Wochenschrift 'Jaina Freund' (Jainamitra), — dann aus Indore der sozial und literarisch ungemein tätige Oberrichter Jaini, — aus Mysore der um die dortige Jaina education fund association bemühte Vardhamaniah, — und Andere aus anderen Orten. Namentlich auch reiche

Gönner der Jaina-Sache erscheinen im Bilde und in den Biographien vor uns. Und nicht bloß einerseits durch Gelehrsamkeit, andererseits durch Reichtum den gemeinsamen Zielen dienende Männer werden so gefeiert; sondern erfreulich ist auch die Eintracht, mit der Angehörige der beiden Hauptrichtungen, in die sich die Bekenner Mahāvīra's seit bald anderthalb Jahrtausenden geschieden haben, gleichmäßig berücksichtigt werden.

Der Text unserer Prachtnummer zerfällt in einen Teil, der in Englisch (p. 1—72), und einen, der in Hindi (p. 73—124) geschrieben ist. Zur Charakteristik hebe ich aus dem englischen Teil die folgenden Titel aus:

Science and the unification of mankind.

A few thoughts on mass education in India.

The way to perfection.

Quo vadis? (von einem Sohne oder Verwandten des oben genannten Prorektors).

Periods in the history of Jainism.

Aus der Hindi-Partie des Bandes mag der Aufsatz eines jungen Religionsforschers, der aus der Studentenschaft von Allahabad herausgewachsen ist, erwähnt sein. Sein Thema ist eine indisch-christliche Erörterung, in der neben zahlreichen Stellen aus dem Alten und Neuen Testament auch verschiedene Äußerungen aus den vedischen Brāhmaṇa-Texten herangezogen werden. Die uralte Polemik der Jainas gegen den Opferkultus der Brahmanen kommt da von Neuem zu Worte, gestützt durch die parallele Stellungnahme, die das Christentum über die Opfergerechtigkeit des Judentums hinausgeführt hat.

Alles in Allem, meine ich, können wir die Jainas in Indien zu ihrer Kulturwirksamkeit, auf die hier nur recht summarisch hingedeutet werden konnte, von Herzen beglückwünschen. Überdies wissen diejenigen Leser dieser Zeitschrift, die im dritten Jahrgang an der da erschienenen Übersetzung des Jaina-Romans 'Die Nonne' Freude gehabt haben, daß sie die Kenntnis dieses Romans mittelbar auch einem gegenwärtigen Bekenner Mahāvīra's (dem Jaina-Gelehrten Keshavlal Premchand Mody in Ahmedabad) verdanken.

Über die buddhistische Meditation.

Von Nyânatiloka.

Ich bin mir der Schwierigkeiten bewußt, die die Darlegung dieses Themas bietet. Auch weiß ich, daß so manchem unter den Lesern dieser Zeitschrift diese Meditationspraxis noch eine „terra incognita" ist. Zudem kommt hier eine ganze Reihe von wichtigen termini technici in Betracht, die sich nur schwer in die deutsche Sprache übertragen lassen. Trotz alledem halte ich es für außerordentlich wichtig, über dieses Kerngebiet des alten Buddhismus Einiges zu sagen.

Die Meditation bildet die Grundlage der ganzen von Buddha gelehrten Erlösungs-Praxis. Diese Meditations-Methode wird auch heute noch in Ceylon, Burma, Siam und Kamboja von vielen Mönchen mit allem Ernste verfolgt. Man findet da noch Mönche, die tief im Walde lebend, einsam und abgeschieden um die Erlösung ringen; denn zur wirklichen Meditation ist die Einsamkeit ein unbedingtes Erfordernis.

Es leben da einige unter Bäumen, andere in Höhlen, andere in kleinen Hüttchen; andere wieder in Felsengrotten oder Schluchten, auf dem Leichenfelde oder im Waldesdickicht, auf Strohhaufen oder auf einem Lager unter freiem Himmel. Und nicht nur Mönche sondern auch Laienanhänger in diesen Ländern geben sich von Zeit zu Zeit der einsamen Meditation hin. Während die einzelnen Meditationen zwar verschiedene vorläufige Ziele haben mögen, ist dennoch das letzte Endziel, zu dem alle direkt oder indirekt hinführen, das Nirvana, d. i. die Erlösung von Gier, Haß und Verblendung.

Dieses Endziel des Buddhismus läßt sich nimmer erreichen durch bloße Gebete oder äußere Handlungen. Nein, der Glaube an die moralische Wirksamkeit äußerer Handlungen ist nach der Lehre Gotama Buddhas geradezu ein Hindernis *(nīvaraṇa)* auf dem Pfade zum Nirvana. Und der einzige Weg zur Erlösung ist die Entfaltung von *samādhi* und *vipassanā*, von geistiger Konzentration und von Einsicht, deren Grundlage die Sittlichkeit oder *sīla* bildet.

Buddha sagt im Saṃyutta Nikāya: „Was ist nun, ihr

Mönche, das Nirvana? Es ist Freisein von Gier, Freisein von Haß und Freisein von Verblendung. Und was ist der zum Nirvana führende Weg? Es ist Gemütsruhe *(samatha)* und Hellblick *(vipassanā).*" Meditation besteht also erstens in der Entfaltung und Entwicklung der inneren Gemütsruhe und zweitens in der Entfaltung des Hellblicks und der eigenen Erkenntnis, d. i. *vipassanā* oder *paññā.*

Das Wort, das wir meistens mit Meditation wiedergeben, bedeutet wörtlich: Erzeugung, Entfaltung, Entwicklung. Das Pāliwort ist *bhāvanā.* Man unterscheidet also: 1. *samatha-bhāvanā, vipassanā-bhāvanā.* Gemütsruhe oder *samatha* aber ist der durch intensive geistige Konzentration oder *samādhi* gewonnene, unerschütterliche Zustand des Geistes.

In einem Buche namens Saṅkhepavaṇṇanā heißt es, daß die Gemütsruhe einen dreifachen Wert hat: Erstens sichert sie eine günstige nächste Wiedergeburt, zweitens führt sie zu gegenwärtigem Wohlbefinden, drittens läutert sie den Geist und macht ihn somit für die Einsicht *(vipassanā)* fähig.

Unter Einsicht ist zu verstehen der Einblick in die Vergänglichkeit, das Elend und die Wesenlosigkeit der das sogenannte Dasein ausmachenden fünf Daseinsaspekte; diese sind der materielle Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesgebilde und Bewußtsein. Nur die Einsicht also besitzt die Fähigkeit, den Menschen dauernd von dem Dasein zu befreien und zum Nirvana zu führen. Gemütsruhe oder *samādhi* aber können an sich keine dauernde Erlösung herbeiführen; sondern Konzentration oder Gemütsruhe bildet die nötige Grundlage zur Einsicht und wahren Erkenntnis. Der Buddha sagt daher: „Übt geistige Sammlung, ihr Mönche. Denn der geistig Gesammelte erkennt die Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind."

Über Einsicht heißt es im Milinda-Pañha: „Wenn man eine Lampe in ein dunkles Gemach bringt, die Lampe das Dunkel zerstört, Helle erzeugt und Licht verbreitet, so daß alle Gegenstände sichtbar werden, ebenso auch zerstreut die Einsicht, sobald sie aufsteigt, das Dunkel der Verblendung und gebiert das Licht der Erkenntnis."

Die Einsicht sendet die Erkenntnisstrahlen aus und offenbart die heiligen vier Wahrheiten. Und der strebsame Mönch

schaut mit klarer heller Einsicht die Vergänglichkeit, das Elend und die Wesenlosigkeit des Daseins.

Ebenso wie die Sittlichkeit oder *sīla* die notwendige Grundlage für die erfolgreiche Entfaltung von Gemütsruhe oder Konzentration bildet, ebenso auch bildet die durch *sīla* erlangte Gemütsruhe die notwendige Grundlage zu *vipassanā*, und der Erkenntnisblick bildet die unumgängliche Bedingung zur Erreichung der verschiedenen Stufen der Heiligkeit und des Nirvana.

Die Vipassanā-Übung oder Entfaltung der Einsicht besteht in der intensiven Betrachtung und Analyse aller Daseinserscheinungen, d. i. der Formen, Gefühle, Wahrnehmungen, geistigen Gebilde und des Bewußtseins; in der Betrachtung der Vergänglichkeit, der Nichtigkeit und Wesenlosigkeit derselben; in der Betrachtung, daß in Wirklichkeit keine von den geistigen und körperlichen Erscheinungsformen getrennte Ich-Wesenheit *(attā* oder *puggala* oder *satta)* existiert. Und diese Anattāwahrheit oder Wahrheit von der Wesenlosigkeit aller Daseinsformen eben ist der Kernpunkt der ganzen buddhistischen Erkenntnislehre. Diese Anattāwahrheit ist die einzige spezifische buddhistische Lehre, eine Lehre, ohne deren Erkenntnis man nicht die Pfade der Heiligkeit gewinnen kann.

Alle die übrigen Lehren mögen sich auch in anderen Systemen oder Religionen wiederfinden; auch die Jhānas wurden schon vor Buddha in Indien erreicht, auch die Liebe wurde von anderen Religionen gepredigt, auch die Vergänglichkeit und die leidvolle Natur des Daseins haben viele indische Religionen gelehrt. Die Anattāwahrheit wurde aber nur von Buddha aufgewiesen. Sie ist daher die einzige charakteristische buddhistische Lehre, mit der das ganze Lehrgebäude des Buddha steht oder fällt. Die Anattā-Erkenntnis ist die Vorbedingung zum richtigen Verständnis der vier Leidenswahrheiten. Und ohne Anattā-Erkenntnis ist eine Erlösung unmöglich. Da aber nur im Buddhismus die Anattālehre existiert, so kann man mit Recht sagen, daß er den Weg zur Erlösung wahrlich aufgezeigt habe.

An dieser Stelle muß ich von den sogenannten 10 Fesseln *(saññojana)* sprechen, die die Wesen an das Dasein ketten;

denn diese 10 Fesseln hat man durch Entfaltung der Einsicht der Reihe nach zu überwinden, um die sogenannten vier Grade der Heiligkeit und damit das Ziel zu erreichen. Diese zehn Fesseln sind:

1) *Sakkāyadiṭṭhi* oder der Glaube an eine unabhängig von Körper und Geist bestehende Ich-Wesenheit oder Attā.

2) *Vicikicchā* oder Zweifelsucht.

3) *Sīlabbata-parāmāsa,* Hängen an Sittenregeln und Gebräuchen.

Diese drei ersten Fesseln schwinden beim Eintritt in die erste Stufe der Heiligung. Diese erste Stufe wird Sotāpannaschaft oder Stromeintritt genannt. — Man ist also endgültig eingetreten in den Strom, der nach dem Nirvana führt und kann nicht mehr zurückfallen. Diesen Grad der Heiligkeit, ebenso wie die späteren Grade erlangt man also durch *vipassanā.*

Die 4. und 5. Fessel sind *kāmarāga* oder sinnliche Begierde und *paṭigha* oder Groll. Diese werden ganz schwach beim Eintritt in die zweite Stufe der Heiligkeit. Dies ist die Sakadāgāmischaft oder Einmal-Wiederkehr. Restlos aber schwinden sie erst beim Eintritt in die dritte Stufe der Heiligkeit. Dies ist die Anāgāmischaft d. i. Nichtwiederkehr, nämlich zu dieser Sinnenwelt.

Die 6.—10. Fessel sind:

6) *Rūparāga* oder Begehren nach formhaftem Dasein.

7) *Arūparāga* oder Begehren nach formlosem Dasein.

8) *Māna* oder Dünkel..

9) *Uddhacca* oder geistige Zerstreutheit und

10) *Avijjā,* Unwissenheit oder Verblendung.

Diese fünf letzten Fesseln schwinden restlos beim Eintritt in die vollkommene Heiligkeit oder Arahatschaft. Der Arahat aber hat das Nirvana erreicht, d. i. den von Gier, Haß und Verblendung freien Zustand.

Nunmehr möchte ich die zur Erweckung der *vipassanā* notwendige Grundlage behandeln, nämlich die innere Gemütsruhe. Zur Erzielung der inneren Gemütsruhe, *(samathabhāvanā)* gibt es viele Konzentrationsübungen. Im Abhidhamma werden 40 solcher Konzentrationsübungen aufgezählt. Die

bekanntesten darunter sind die 10 Kasiṇa-Übungen, die 10 Leichenbetrachtungen (oder *asubha-bhāvanā)*, die 10 Gedenken (oder *anussati*), die vier göttlichen Warten *(brahma-vihāra-bhāvanā)* und *ānāpānasati*, das Wachen über Ein- und Ausatmung usw.

Bevor ich auf die einzelnen Samādhi-Übungen näher eingehe, muß ich erst von den verschiedenen Graden der geistigen Konzentration sprechen, ferner von den höheren geistigen Zuständen, nämlich den geistigen Versenkungen oder Vertiefungen *(jhāna)*, die durch *samādhi* erreicht werden.

Man unterscheidet drei Stärke-Grade von Samādhi. Diese sind:

1) präliminare Konzentration oder *parikamma-samādhi*
2) angrenzende Konzentration oder *upacāra-samādhi* und
3) volle Konzentration oder *appanā-samādhi*.

Die präliminare Konzentration tritt ein, sobald man seinen Geist auf eines der Konzentrations-Objekte gerichtet hat. Die angrenzende Konzentration ist gekennzeichnet durch den Eintritt des geistig gesehenen Reflexes (des sogenannten *paṭibhāga-nimitta*). Hierüber später mehr.

Die Erreichung der vollen Konzentration oder *appanā-samādhi* bedeutet den Eintritt in die Jhānas oder Vertiefungszustände. Unter *jhāna* versteht man Vertiefungszustände des Geistes, die man nur in der Abgeschiedenheit durch intensive Konzentrationsübung erreichen mag. Alle sinnliche Wahrnehmung ist in diesem Zustande erloschen; keine Seh- oder Hörempfindung ist mehr vorhanden, kein körperliches Gefühl mehr; wie abgestorben sitzt der Mönch in diesem Zustande da. Alles äußere Bewußtsein ist vollkommen erloschen, und nur der Geist ist noch tätig. Die erste Jhānastufe ist ein Zustand überirdischen Friedens, voll von Freude und seligem Glück. Das abstrakte Denken in Begriffen *(vacīsaṅkhāra)* d. i. die eigentlich sprachliche Tätigkeit des Geistes, ist noch im ersten Jhāna tätig.

Im zweiten Jhāna aber erlischt das sprachliche Denken infolge der intensiveren Konzentrationsübung, und ein Zustand von reiner Freude und seligem Glück ist erreicht, frei von jedem Denken.

Nach dem Verblassen und Verschwinden der Extase jedoch tritt das dritte Jhāna ein; dasselbe ist gekennzeichnet durch ruhiges, gleichmütiges Glück.

Im vierten Jhāna aber tritt vollkommener Gleichmut ein.

Dies also sind die vier Jhānas oder Vertiefungen. Sie werden als sichtbares Wohl im Orden des Heiligen bezeichnet.

Wir kommen nunmehr auf die einzelnen Konzentrationsübungen zu sprechen: Was die 10 Kasiṇaübungen betrifft, so sind dieselben ein rein äußerliches Verfahren, die Jhānas oder Vertiefungen herbeizuführen. Man unterscheidet vier farbige Kasiṇas, vier Element-Kasiṇa, das Raumkasiṇa und das Lichtkasiṇa.

Als Objekt in der Farbenkasiṇa-Übung mag eine entsprechende kreisrunde farbige Scheibe dienen, oder auch bunte Blumen, oder Tücher usw., als Objekt der Erdkasiṇa-Übung mag dienen ein von weitem gesehener, in die Augen fallender Acker oder besser ein eigens zu dem Zwecke hergestellter kreisrunder Fleck Erde. Objekt des Wasserkasiṇa mag sein ein von einer Anhöhe gesehener Teich oder das in einem Topfe befindliche Wasser.

Als Beispiel für die Kasiṇaübung will ich die Übung des Blaukasiṇas anführen, Zu diesem Zwecke nehme man eine blaue, runde Scheibe als die präliminare Marke *(parikamma-nimitta).* Auf diese Scheibe heftet man seine starre Aufmerksamkeit und erweckt die sogenannte präliminare Konzentration oder *parikamma-samādhi.* Während man beständig diese blaue Scheibe betrachtet, bemüht man sich, den Geist von allen fremden Eindrücken und ablenkenden Gedanken fern zu halten. Indem man so seinen Geist ausschließlich auf dieses eine Objekt gerichtet hält, beginnen die um die Scheibe herum befindlichen Dinge gleichsam zu verschwinden. Die Scheibe selbst aber wird mehr und mehr zu einem bloßen geistigen Phantom. Mag man nun die Augen geschlossen oder offen halten, man nimmt stets die nun mehr und mehr das Aussehen einer leuchtenden Mondscheibe annehmende Kasiṇascheibe wahr. Dies ist die im Geiste erzeugte, aber gleichsam wie mit den Augen gesehene sogenannte „aufgefaßte Marke" *(uggaha-nimitta.)*

Es ist also nicht das Sehorgan, durch das diese sogenannte „aufgefaßte Marke" bedingt ist, sondern sie ist lediglich durch den Geist erzeugt *(manomaya)*. Sobald diese nun nicht mehr schwindet und sicher im Geiste aufgefaßt ist, hat man sich an einen anderen Platz zu begeben und dortselbst die Übung fortzusetzen. Indem man nun mit seinem geistigen Auge mehr und mehr die im Geiste aufgefaßte Marke fixiert, wird dieselbe immer reiner und intensiver, bis sie schließlich das Aussehen des leuchtenden Morgensternes erhält. Damit ist die geistige Reflexmarke *(paṭibhāga-nimitta)* erreicht und damit gleichzeitig die sogenannte angrenzende Konzentration *(upacāra-samādhi)*.

Auf dieser Konzentrationsstufe sind bereits alle geistigen Hemmungen *(nīvaraṇa)* geschwunden; keine Gier steigt mehr in diesem Zustande auf, kein Groll ist mehr vorhanden, keine geistige Mattigkeit, keine Aufgeregtheit und Unruhe mehr, keine Zweifelsucht. Denn solange diese Dinge auftreten, kann es keine innere Gemütsruhe geben. Indem man nun diese „Reflexmarke" im Geiste weiter fixiert, erlangt man schließlich die volle Konzentration *(appanā-samādhi)*. Das aber bedeutet den Eintritt in das erste Jhāna.

Und durch immer intensiver werdende Konzentration auf dies eine Objekt erreicht man weiter der Reihe nach die oben beschriebenen vier Jhānas.

Was die zehn Leichenbetrachtungen anbetrifft, sollen diese dazu dienen, Ekel vor den Leidenschaften zu erzeugen, und dadurch den Geist frei zu machen von der Sinnenlust; denn nur, wenn der Geist frei ist von Leidenschaften, entsteht die innere Gemütsruhe. Die Objekte der Leichenbetrachtungen sind: eine aufgedunsene Leiche, eine in Fäulnis übergegangene Leiche, eine von Würmern zernagte Leiche, ein Knochengerippe usw.

Von den zehn Anussatis oder Betrachtungen sind die drei ersten die bekanntesten; das sind:

die Betrachtung über die Vorzüge Buddhas,
die Betrachtung über die Vorzüge des Dhamma,
die Betrachtung über die Vorzüge der Jüngerschaft des Buddha.

Diese drei Betrachtungen über Buddha, sein Gesetz und seine Jüngerschaft sind in den buddhistischen Ländern Burma, Ceylon und Siam ein beliebter Gegenstand der Meditation. Sie werden dort täglich von Groß und Klein geübt, sie werden mit Vorliebe beim Blumenopfer vor dem Buddha-Bilde hergesagt.

Von den übrigen Meditationen möchte ich hier nur noch die vier Erweckungen oder Göttlichen Warten, die *brahma-vihāra-bhāvanā* kurz besprechen. Dieselben sind die Erweckung von universaler Liebe oder *metta-bhāvanā*; dann die Erweckung von Mitleid, von Mitfreude und von Gleichmut. Die erste. die „Entfaltung der Liebe“ mag folgendermaßen geübt werden:

Man durchstrahlt mit liebevollem Gemüte die ganze Welt, ohne einen Unterschied zu machen zwischen Freund und Feind, zwischen Tugendhaften oder Lasterhaften. Und nicht nur die Menschen hat man in Liebe zu durchstrahlen, sondern auch die Tiere bis hinab zu den kleinsten Insekten hat man in sein Wohlwollen einzuschließen. Und sich mit allen lebenden Wesen identifizierend hat man in sich den Wunsch zu äußern: „Möchten doch alle Wesen glücklich sein! Möchten sie doch frei sein von der Begehrsucht, der leidengebärenden!“

Diese Übung der Liebesentfaltung läutert das Herz von jeglichem Haß und Groll und erzeugt im Innern Ruhe und Frieden. Ähnlich verhält es sich bei der Entfaltung des Gefühles des Mitleides und der Mitfreude. Bei Ausübung dieser drei Samādhiübungen mag man seine Gedanken zuerst auf eine beschränkte Anzahl von Personen richten, dann auf die Bewohner einer Straße, dann einer Stadt, eines Landes, der ganzen Welt und schließlich auf alle Wesen der niederen und höheren Daseinssphären.

In den Texten heißt es häufig:

„Da, ihr Mönche, durchdringt der Mönch mit liebevollem Gemüte (oder mit mitleidsvollem Gemüte oder mit von Mitfreude erfülltem Gemüte) erst eine Richtung, dann eine zweite Richtung, dann eine dritte, dann die vierte Richtung, dann nach oben und unten und allen Zwischenrichtungen, und sich mit allen Wesen indentifizierend, durchdringt er die ganze Welt mit seiner Liebe — (oder mit seinem Mitleid oder mit seiner

Mitfreude), mit weitem, unermeßlichem Gemüte durchdringt er die ganze Welt, sein Gemüt ist frei von jedem Hasse und Groll."

Die vierte göttliche Erweckung ist die Entfaltung von „Gleichmut" *(upekhā).* Während dieser Übung werden alle Dinge mit Gleichmut betrachtet. Mit unerschütterlichem Gleichmut schaut der Geist auf Reichtum wie Armut; mit Gleichmut betrachtet er Glück und Unglück; frei von jeder Zuneigung und Abneigung verharrt der Geist, frei von Liebe und Haß, frei von Freude oder Kummer.

Dieses mag genügen, um einen kleinen Einblick zu gewähren in die Art und Weise des Meditierens.

Bei allen Konzentrationsübungen wird jedoch nicht derselbe Grad der Konzentration erzielt. Bei einigen der Übungen wird nämlich bloß *upacāra-samādhi* erreicht, d. i. die angrenzende Konzentration des Geistes. Das ist aber noch nicht das erste Jhāna. Hierher gehören unter anderem die Betrachtung über Buddha, Dhamma und Saṅgha.

Die Leichenbetrachtungen mögen den Eintritt in das erste Jhāna gewähren.

Die Kasiṇa-Übungen sowie die Übung des Gleichmutes können alle vier Jhānas herbeiführen. Von den Konzentrationsübungen eignen sich die vier Farbenkasiṇas besonders für gehässige Naturen; für unstete Naturen ist die Konzentration auf Ein- und Ausatmung zu empfehlen. Die Kasiṇa-Scheibe muß bei unsteten Naturen stets klein gewählt werden.

Alle obengenannten Samādhi-Übungen dienen also lediglich zur Erzeugung der inneren Gemütsruhe (*samatha*). Diese innere Gemütsruhe nämlich ist, wie wiederholt gesagt, unerläßliche Vorbedingung zur erfolgreichen Vipassanā-Übung d. i. zur Erweckung und Entfaltung von Einsicht. Nur sie vermag uns auf die vier Stufen der Heiligkeit und zum Nirvana zu führen. Zum Zwecke der erfolgreichen Vipassanā-Übung ist es allerdings nicht notwendig, die Jhānas erreicht zu haben; die Erreichung von *upacāra-samādhi* genügt; und während der Jhānas ist die Vipassanā-Übung unmöglich. Denn während der Vipassanā-Übung ist intensives abstraktes Denken und Analysieren nötig; abstraktes Denken aber ist während

des ersten Jhānas recht schwach und überhaupt nicht vorhanden in den drei höheren Jhānas.

Zum Schlusse möchte ich noch einen Auszug geben aus einem Sutta des Pāli-Kanon. Dieses gibt einen Überblick über die heute besprochenen Meditationsübungen. Es enthält somit die ganze Quintessenz der buddhistischen Erlösungspraxis. Es ist das Satipaṭṭhāna-Sutta oder das Sutta über die vier Grundlagen der Geistesklarheit. Bevor ich damit beginne, möchte ich noch den Begriff „*sati*" näher erklären.

Sati bedeutet ursprünglich Gedenken und Erinnerung, dann das geistige Gewärtigsein, die beständige Klarheit und Aufmerksamkeit des Geistes. Ohne diese beständige Aufmerksamkeit (*sati*) ist *samādhi* undenkbar, ohne *sati* ist jeder Fortschritt in der Entfaltung der Gemütsruhe *(samatha)* und der Einsicht *(vipassanā)* ausgeschlossen. Der Inhalt des Satipaṭṭhāna-Sutta ist dieser:

Es gibt nur einen Weg zur Läuterung der Wesen, nur einen Weg zur Überwindung von Sorge und Klage, es gibt nur einen Weg zur Vernichtung von Leiden und Kummer, es gibt nur einen Weg zur Gewinnung des rechten Wandels und der Verwirklichung des Nirvana. Dieser eine Weg besteht in den vier Grundlagen der Achtsamkeit oder *sati-paṭṭhāna.* Diese sind: die wachsame Betrachtung erstens über den Körper, zweitens über die Gefühle, drittens über die Gedanken und viertens über die Erscheinungen.

Zu diesem Zwecke begibt sich ein Mönch in den Wald, oder er begibt sich an den Fuß eines Baumes oder an eine einsame Stätte. Dort setzt er sich nieder und bleibt klar besonnen. Klar besonnen atmet er ein und klar besonnen atmet er aus. Jeder Ausatmung und Einatmung ist er sich klar bewußt. Fernerhin ist sich der Mönch klar bewußt beim Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen.

Klar bewußt ist er beim Auf- und Abgehen,
Klar bewußt ist er beim Hinblicken und Wegblicken,
Klar bewußt ist er beim Beugen und Strecken seiner Arme,
Klar bewußt ist er beim Tragen von Gewand und Almosenschale,

Klar bewußt ist er beim Essen, Trinken, Kauen und Schmecken,
Klar bewußt ist er beim Entleeren von Kot und Urin,
Klar bewußt ist er beim Gehen, Stehen, Liegen, Einschlafen und Erwachen,
Klar bewußt ist er beim Reden und Schweigen.

Fernerhin betrachtet im Geiste der Mönch seinen Körper von oben bis unten; er sagt sich: „Mit vielerlei schmutzigen Stoffen ist dieser Körper ausgefüllt. Es gibt da Haare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Knochen, Kot, Urin usw.“

Fernerhin betrachtet der Mönch den Körper hinsichtlich der vier Elemente.

Fernerhin stellt er sich vor, er sähe eine Leiche auf dem Leichenfelde liegen, er sähe eine Leiche ein, zwei oder drei Tage nach dem Tode, eine aufgeschwollene Leiche, blauschwarz gefärbt, in Verwesung übergegangen. Und er zieht dann den Schluß: Auch dieser mein Körper ist also beschaffen, auch dieser mein Körper wird so werden, kann dem nicht entgehen.

Ferner stellt er sich vor, er sähe einen von Raubvögeln und Schakalen angefressenen Leichnam. Und auch da zieht er denselben Schluß auf seinen Körper. Er stellt sich vor, er sähe ein Knochengerippe, oder er stellt sich vor, er sähe Knochen nach allen Richtungen zerstreut, hier einen Handknochen, dort einen Fußknochen, dort einen Schenkelknochen, dort den Schädel — oder er stellt sich vor, er sähe in Haufen aufgerichtete Knochen oder er stellt sich vor, er sähe zu Staub zerfallene Knochen. Und er zieht den Schluß auf seinen Körper: Auch dieser mein Körper ist denselben Gesetzen unterworfen, wird so werden, kann diesem Geschicke nicht entgehen.

So betrachtet er den eigenen Körper,
so betrachtet er die fremden Körper,
er bemerkt, wie die Körper entstehen, bemerkt, wie sie vergehen. Nur der Körper ist da, aber keine Ich-Wesenheit verbirgt sich dahinter. Diese Einsicht ist ihm klar gewärtig, und unabhängig lebt er, haftet an nichts mehr in der Welt. Auf diese Weise übt der Mönch die Betrachtung über den Körper.

Bei den Gefühlen wacht der Mönch, indem er sich jedes

aufsteigenden Gefühles klar bewußt ist. Er weiß jedesmal, was für ein Gefühl in ihm aufsteigt; er bemerkt das Wohlgefühl und das Wehegefühl, er bemerkt das sinnliche Gefühl und das übersinnliche Gefühl. Er sieht, wie alle Gefühle entstehen und vergehen. Er erkennt, daß sich hinter den Gefühlen keine Ich-Wesenheit verbirgt.

Fernerhin wacht der Mönch klar bewußt über seine Gedanken: Er merkt, wenn ein Gedanke der Gier, des Hasses oder der Verblendung in ihm aufsteigt, er merkt, wenn der Geist frei von Gier, Haß und Verblendung ist; er merkt, wenn sein Geist zerstreut ist oder abschweift, merkt, wenn der Geist gesammelt ist. Er merkt, wie alle Gedanken entstehen und vergehen, und er erkennt, daß nur die Gedanken da sind, daß sich aber hinter den Gedanken keine Ich-Wesenheit oder *attā* verbirgt.

Fernerhin wacht der Mönch über die aufsteigenden Geistesobjekte oder Erscheinungen *(dhammā)*. Er merkt, sobald eine der fünf geistigen Hemmungen in ihm aufsteigt; er merkt, wie die fünf Hemmungen entstehen und vergehen, und er erkennt, daß sich hinter ihnen keine Ich-Wesenheit verbirgt.

Er durchschaut die sechs Sinnesorgane und die entsprechenden Sinnenobjekte und er erkennt die daraus entspringenden Fesseln. Er sieht, wie diese Dinge entstehen und vergehen, und er ist sich wohl bewußt, daß sich hinter diesen Dingen keine Ich-Wesenheit verbirgt.

Er merkt, wenn eines der sieben Erleuchtungsglieder *(bojjhangas)* in ihm aufsteigt oder anwesend ist, er merkt, wenn die Erleuchtungsglieder in ihm abwesend sind; er merkt wenn diese Dinge in ihm zur Entfaltung gelangen. Und er ist sich wohl bewußt, daß sich hinter diesen Dingen keine Ich-Wesenheit versteckt.

Er ist sich klar bewußt, was Leiden ist, er ist sich klar bewußt, was die Entstehung des Leidens ist, ist sich klar bewußt, was die Aufhebung des Leidens ist, ist sich klar bewußt, was der zur Leidensaufhebung führende Pfad ist.

Er sieht, wie alle Erscheinungen entstehen, er sieht, wie alle Erscheinungen vergehen, er erkennt, daß alles bloße Erscheinungen sind, und er erkennt, daß hinter den Erschei-

nungen sich keine Ich-Wesenheit verbirgt. Und unabhängig lebt er, — und an nichts in der Welt klammert er sich an.

Wer diese vier Grundlagen der Achtsamkeit auf diese Weise übt, der mag selbst schon nach sieben Jahren, sogar schon nach sieben Tagen das Nirvana erreichen.

Und zum Schluß des Sutta kommen noch einmal die wichtigen Worte wie zu Anfang, nämlich: Und diese vier Grundlagen der Achtsamkeit sind der einzige Weg zur Überwindung von Sorge und Klage, sie sind der einzige Weg zur Vernichtung von Leiden und Kummer, sie sind der einzige Weg zur Erreichung des rechten Pfades und zur Verwirklichung des Nirvana.

Die Lehre der Upanishaden als Grundlage der späteren indischen Systeme.

Von Betty Heimann.

Von den „Entdeckern" der indischen Philosophie — von Schopenhauer und vor allem von seinen Anhängern — wurde die Philosophie der Upaniṣaden und der an sie anschließenden Systeme als ausgebildete Erkenntnistheorie dargestellt und so in Parallele gesetzt zu Plato und Kant. Der Hauptjünger Schopenhauers unter den Indologen, Paul Deussen, veröffentlichte sogar eine Schrift unter dem programmatischen Titel: „Vedānta,[1]) Plato, Kant", und proklamierte erkenntnistheoretischen Kritizismus als Hauptlehre der Upaniṣaden und durch sie auch der auf ihnen fußenden Systeme.

Dann kam gegen diese erkenntnistheoretische Ausdeutung der indischen Religionsphilosophie von den mehr kulturhistorisch-folkloristisch eingestellten modernen Indologen der zu erwartende Gegenstoß: die Upaniṣaden sind nur gleichzusetzen den a-philosophisch systemlosen, sich teilweise untereinander widersprechenden primitiv-magischen Einzelvorstellungen, wie wir sie heute noch bei primitiven Naturvölkern beobachten können.[2])

Dann kommt noch eine 3. Gruppe der Auslegung der Upaniṣaden hinzu, die sich der folkloristischen Gruppe insofern annähert, indem auch sie den systematischen Zusammenhang innerhalb des Textkomplexes leugnet, andererseits aber wieder mit der ersten Gruppe übereinstimmt, indem sie Analogieen zu den Upaniṣaden nicht bei primitiven Naturvölkern, sondern in hochentwickelten Perioden, etwa in der neuplatonischen

---

[1]) Unter „Vedānta" versteht Deussen sowohl die Upaniṣaden selbst, als auch ihre späten, einseitig interpretierenden Kommentatorenschulen. — Dies ist der methodische Grundfehler der Deussenschen Darstellung, daß sie die Urtexte nicht für sich allein untersucht, sondern nur unter dem Gesichtswinkel betrachtet, unter dem 1½ Jahrtausende nach ihrem Entstehen der Hauptkommentator Śankara die Upaniṣaden ansah.

[2]) cf. z. B. A. Hillebrandt, „Über die Upaniṣaden" (Ztschr. f. Buddhismus IV, 1 p. 42 ff. besond. p. 44).

oder mittelalterlichen Religionsphilosophie sucht: es ist diejenige Denkrichtung, welche die Lehre der Upaniṣaden und mit ihr letzten Endes der indischen Religionsphilosophie überhaupt, als mehr oder minder irrationale, wenn auch hochentwickelte Mystik erklärt.

Alle diese 3 Standpunkte stehen noch jetzt nebeneinander, gegenseitig unüberzeugt — und wohl auch unwiderlegt. Aus allgemein denkmethodischem Interesse und wegen der speziellen Bedeutung, die den Upaniṣaden als Ausgangs- und Kernpunkt der gesamten indischen Religionsphilosophie zukommt, verlohnt es sich wohl des Näheren auf die strittige Frage nach dem Grundgehalt der Upaniṣaden einzugehen.

Die Upaniṣaden werden also gleichzeitig und scheinbar mit gleich guten Gründen einerseits als Analogon zur griechischen und deutschen kritischen Erkenntnistheorie, also als philosophisch hochentwickelt und rational erklärt, andererseits als noch unter der Stufe philosophischer Erkenntnis stehend als primitiv irrational und drittens als hochentwickelte, vom Primitiven freie, mehr oder weniger irrationale Mystik; also 3 — für unser europäisches Denken — unvereinbare, sich gegenseitig ausschließende Auffassungen eines und desselben Gegenstandes, jede auf Grund eines europäischen Analogon.

Dieses Dilemma der Interpretationen läßt sich nicht nur mit der billigen Erklärung lösen, daß jedes Analogon unvollkommen sein muß und gewisse Eigenschaften des verglichenen Gegenstandes mit dem Vergleichs-Objekt nicht ganz zur Deckung gebracht werden können, sodaß eben diese außerhalb des Vergleichs liegenden Eigenschaften noch frei bleiben für einen neuen Vergleich; dann dürften sich aber nicht, wie es in der Beurteilung der Upaniṣaden geschieht, sogar kontradiktorisch entgegengesetzte Einstellungen für ein und denselben Gegenstand ergeben. Die fundamentale Frage ist eben dies, ob wir überhaupt dauernd das Recht haben, europäische Analoga an indische Religionsphilosophie heranzutragen.

In dem ersten Stadium einer eben erst sich erschließenden Wissenschaft ist es selbstverständlich nicht nur erlaubt, sondern sogar notwendig, um uns einen Weg für das allererste Ver-

ständnis der fremden Gedankenwelt zu bahnen, Parallelen aus ähnlichen, uns schon geläufigen Vorstellungen heranzuziehen.

Aber über dieses erste Anfangsstudium ist die Indologie jetzt doch sicherlich hinaus und so gilt es nun, dies unsichere Hilfsgerüst wieder zu beseitigen und gerade möglichst scharf die Unterschiede aufzudecken zwischen scheinbar analogen Vorgängen der beiden Kulturen; Unterschiede, die im wesensverschiedenen denkmethodischen Ausgangspunkt der Spekulation liegen, die zu dem scheinbar gleichen Resultat geführt hat. — Das Dilemma der teilweise sogar kontradiktorisch entgegengesetzten Ausdeutungen indischer Religionsphilosophie scheint sich zu lösen, wenn man das charakteristisch Indische im Denken überhaupt scharf hervorhebt, das unseren europäischen Denkmethoden so entgegengesetzt ist, daß es jedem eindeutigen Vergleich widerstrebt: Nie, trotz allem Fortschritt in der Denkmethode die ursprüngliche primitive Grundlage der Spekulation aufgeben; nicht, wie wir Abendländer es tun, sobald eine höhere Ebene des Denkens gewonnen ist, das gesamte Denkgebäude von Grund aus neu aufrichten. Alle Fortschritte des Denkens dienen dem Inder nur dazu, aus dem ursprünglichen primitiven Grundgedanken immer verfeinerte neue Ausbildungen zu gewinnen. So ergibt sich das für uns beispiellose Mißverhältnis zwischen der Höhenlage des (ursprünglich primitiven!) behandelten Problems und seiner raffiniert vollkommenen Behandlungsweise, so die für unsere Begriffe sogar bis zum kontradiktorischen Gegensatz gesteigerten Unterschiede innerhalb ein und desselben Gedankenkomplexes. — Die Grundlage bleibt stets primitiv: daraus leitet sich die Möglichkeit des Vergleiches mit den heutigen Primitiven her. Aber die Ausbildung primitiver Grundanschauung erhebt sich in der Behandlungsweise bis zu den Höhen vollendeter Spekulation griechischer oder moderner Erkenntnistheorie: so liegt hier der Anknüpfungspunkt für Schopenhauer-Deussensche Auslegung. — Mit anderen Worten: Die Gruppe der erkennntistheoretischen Ausdeuter hält sich an die methodische Behandlung; die Analogie mit primitiv folkloristischen Vorstellungen knüpft an die

(nie aufgegebene!) primitive Grundlage an; die einen Interpretatoren betrachten einseitig die Grundeinstellung, die andern einseitig die Ausführung der Probleme.

Und die 3. Auffassungsmöglichkeit des indischen Denkens, der Vergleich indisch-religiöser Spekulation mit neu-platonischer oder mittelalterlicher, meist irrationaler Mystik? Auch er scheint an dieser merkwürdigen Zwitterstellung indischen Geistes zu scheitern, an der primitiv-naturwissenschaftlichen Anschauung, die verquickt ist mit feinster rationaler Spekulation; diesem 3. Vergleich widerstrebt einerseits die indische primitive Anschauung und Anschaulichkeit der Natur und ihrer einzelnen Teile, andererseits auch die gerade in den Upaniṣaden zu Tage tretende a-religiöse, nüchterne, (primitiv) wissenschaftliche, Schritt für Schritt bis an die Grenze des Irrationalen folgernde Spekulation.[1]) Ebenso wie die 2 ersten Gruppen erfaßt auch diese 3. Betrachtungsweise nicht das spezifisch Indische, d. h. die Kompliziertheit des Gedankenbaus, wenn auch sie eine dem indischen Denken fremde Einheit zwischen Ausgangspunkt und Resultat der Spekulation herzustellen sucht. Die folgenden Ausführungen sollen der Verdeutlichung dieser spezifisch-indischen Eigenart dienen.

Was ist also dieser ursprünglich primitive Grundgedanke, aus dem sich die gesamte indische Spekulation als Konsequenz ableitet und der zum ersten Mal in systematischer Form in den Upaniṣaden zu Tage tritt?

Es ist, um es erst einmal auf eine kurze Formel zu bringen die Einheit des Menschen mit dem Gesamtweltall. Ausdrücklich muß hervorgehoben werden, daß es sich nicht, wie in abendländischer Mystik, ursprünglich hier um die Einheit des Menschen mit Gott oder einem gottähnlichen Urgrund handelt, sondern tatsächlich um die Einheit und Gleichheit des Menschen mit jedem einzelnen anderen Teile der belebten und auch der sogen. leblosen Natur. — Erst eine

[1]) Am deutlichsten tritt die indische Neigung, auch Irrationales nüchtern wissenschaftlich rational zu ergründen und logisch zu folgern, auf dem Gebiet der Ethik hervor. cf. auch die folgenden Ausführungen.

spät gezogene und in den alten, d. h. den Haupt-Upaniṣaden kaum überhaupt klar gezogene Konsequenz aus dieser Grundthese ist das, was die späten Kommentatoren und mit ihnen die ersten europäischen philosophischen Bearbeiter der Upaniṣaden als Grundlehre der Upaniṣaden ausgaben: die bekannt gewordene Formel: „meine Seele ist gleich der Weltseele". Dieser geistige sogen. „Seelen"begriff des Einzelmenschen und von da aus, vom Einzelmenschen aus, ins Makrokosmische projiziert, der geistige Weltseelenbegriff sind erst späte Fortbildungen; sie finden sich nicht in den alten Hauptteilen der Upaniṣaden; sie sind es vor allem auch nicht, die tragfähig waren, auch alle anderen Zweiglehren der Upaniṣaden mit zu umfassen; jener materialistischere Wurzelgedanke hingegen ist, wie wir im folgenden sehen werden, derjenige Gedanke, aus dem sich alle Upaniṣadlehren zwanglos ableiten lassen.

Also: der Mensch ist gleich — wesens- und wertgleich mit jedem Gliede der Natur.[1]) — Dieser Gedanke, so spezifisch indisch er wurde, sobald, wie es in den Upaniṣaden geschieht, spezifisch indische Konsequenz der Spekulation sich seiner bemächtigt und ihn zum Fundament eines großartigen religiösen Aufbaus macht, dieser Gedanke selbst weist über die Zeit der Upaniṣaden rückwärts in die voranliegende Periode des indischen Opferrituals und im gewissen Sinne auch zurück in die älteste indische Periode der religiösen Hymnenpoesie, weil auch diese ihrerseits den innigen Naturzusammenhang des Menschen dokumentiert. — Darüber hinaus weist er aber noch weiter rückwärts nicht nur in die indoarische Periode, sondern auch schon in die allgemein ethnologische Sphäre primitiver Religion, in die Sphäre primitiv magischen Denkens.

Der Gedanke von der Einheit und Wesensgleichheit aller Dinge in der Natur, mit Einschluß des Menschen, liegt auch schon der primitiven Religionsform der Magie, der zauberhaften Beeinflussung der Menschen und Dinge, zu Grunde. Weil alle Dinge im Weltall im eigentlichen Sinne wesensgleich

[1]) Ich vermeide absichtlich das Wort „Schöpfung", da es eine — diesem Gedankenkreise fernliegende — Vorstellung eines außerhalb dieses Weltalls stehenden Schöpfers aufkommen ließe. cf. die folgenden Ausführungen.

sind, glaubt der primitive Mensch, daß diese einzelnen Dinge, weil miteinander wesensgleich, auch in Wechselwirkung miteinanderstehen und deshalb sich gegenseitig beeinflussen können. —

Von dieser primitiv magischen Grundansicht, daß der Mensch gleichwertig neben allen anderen Teilen des Weltalls, der belebten und leblosen Natur[1]) steht, hat der Inder seinen Ausgangspunkt genommen für fast alle seine durchlaufenden Gedanken von den Upaniṣaden, dem ersten spekulativen Ausbau dieses magisch primitiven Gedankens, bis zu den Leitgedanken des Buddhismus, der Lehre vom Nirvāṇa,[2]) der sogen. Abhängigkeits-[2]) und Leidensformel[3]), aber auch gleichzeitig zum Schlangen- und Rattenkult der indischen Volksreligion. Jedes Glied der Natur ist eben gleichwertig oder besser: gleich wertlos, deshalb auch gleich heilig oder unheilig wie das andere; ob Mensch, ob Tier, ob toter Gegenstand. — Auch bei den höchst entwickelten spekulativen Gedanken schimmert immer wieder diese gleiche primitiv-magische Grundanschauung hindurch, genau ebenso wie bei den niedrigeren Formen der Volksreligion. — So mag man wohl auch das für Indien früher und auch heute noch charakteristische Nebeneinander von hochentwickelten und niedrigen Religionsformen erklären!

---

[1]) Für den primitiven Menschen allerdings existiert diese Scheidung zwischen „belebt" und „unbelebt" noch nicht: für ihn ist alles belebt.

[2]) cf. unsere folgenden Ausführungen besonders über die Kosmogonie und Psychologie; die buddhistischen Grundgedanken sind nur deren offensichtliche Konsequenzen.

[3]) Nicht nur in den Grundgedanken, sondern auch in den Einzelheiten der buddhistischen Lehre zeigt sich immer wieder diese spezifisch indische Verquickung primitiv magischer Grundgedanken mit erkenntnistheoretischer Spekulation. So in den bedeutsamen Erzählungen der Buddha-Māra-Legende. Im Kampfe mit Māra, dem Versucher, überwindet Buddha den Bösen nicht durch Überlegenheit in Wort und Tat, sondern eigentlich nur durch die Tatsache, daß er ihn trotz all seiner Verkleidungen erkennt und mit seinem Namen anruft. Entsprechend der alten magischen Auffassung gewinnt man schon durch das Kennen des Namens einer Person Macht über sie. Es liegt nur in der buddhistischen Māralegende dieser alte magische Glaube vor, spezifisch indisch erkenntnistheoretisch ausgebaut: das Erkennen einer Sache objektiviert und distanziert uns eben schon von dieser Sache und macht uns so frei von ihr.

Die entwickelten Formen zeugen nur von intensiverer rationaler Arbeit, haben aber dieselbe primitive Grundlage beibehalten, die in den neben ihnen stehenden primitiveren Religionsformen nur in rational weniger verarbeiteter Form zutage tritt.

Vielleicht trugen in Indien auch noch die äußeren Umstände dazu bei, daß gerade hier dieser frühe primitive Gedanke von der Wesensgleichheit des Menschen mit all den anderen Teilen der Natur, so feste Wurzeln schlug und lebendig blieb. Die Natur predigt ihn dort täglich von neuem. Die üppig wuchernde Vegetation, die kraftstrotzenden Prachtexemplare der Tierwelt lassen den Menschen gar nicht so exklusiv in seiner Sonderstellung erscheinen; er ist dort wirklich nur ein Teil neben anderen in der Natur.

Das Zeitalter der Upaniṣaden nun baute, wie gesagt, diesen Gedanken spekulativ aus für alle religiösen und philosophischen Teilgebiete: für die Metaphysik, Eschatologie, Ethik und Psychologie. Prüfen wir also im Einzelnen nach, ob wir mit unserer These tatsächlich den richtigen Generalnenner für alle Einzellehren der Upaniṣaden gefunden haben.

Ist tatsächlich der Mensch — der Einzelmensch und die Gesamtmenschheit — nur ein Teil neben anderen in der Gesamtheit der belebten und unbelebten Natur und richtet man den Blick auf eben die Fülle, auf die Gesamtheit, nicht auf die einzelnen, zufällig gerade in ihr in Erscheinung tretenden Einzelindividuen, so fällt als erste Konsequenz des Grundgedankens erst einmal dasjenige Prinzip fort, das unser abendländisches wissenschaftliches und religiöses Denken vor allem beherrscht: das Prinzip der Individuation.

Alles Individuelle, weil zufällig und belanglos, ist auf Grund der indischen Hauptthese nicht das Entscheidende; es verschwindet, wenn man den Blick auf die Gesamtheit richtet; das allen Gliedern der Gesamtheit Gemeinsame ist das Bedeutungsvolle, d. h. dasjenige, was die Gesamtheit ausmacht. Deshalb richtet sich der Blick der Upaniṣadseher nicht auf das Spezielle, sondern auf das Überindividuelle, das erst das gemeinsame Band für die Gesamtheit der Naturteile ist. Dieses Nicht- oder Überindividuelle ist es, was in der Metaphysik,

Eschatologie, Ethik und Psychologie der Upaniṣaden und von ihnen ausgehend in den späteren indischen Religionssystemen gesucht wird.

So forscht die Psychologie der Upaniṣaden, primitiv wie ihre Anfänge noch sind, nach dem hinter dem Zufälligen, Individuellen, Stehenden als dem Wesentlichen — als dem Ātman im Menschen. Der Ātman — das Selbst des Menschen, ist nicht das Individuelle, wie man a priori annehmen möchte, nicht das individuelle „Ich", sondern das, was allen Menschen und — darüber hinaus — aller belebter und auch unbelebter Natur gemeinsam ist. — Sieht man zu Beginn der Upaniṣadperiode das allen Wesen Gemeinsame ursprünglich in einem Materiellen, in einer Art Urstoff, so ist tatsächlich auch der Ātman, das Selbst im Menschen, ursprünglich als etwas Materielles aufgefaßt, entsprechend der unlöslichen Verbindung des Menschen mit den anderen Naturteilen. — Entwickelt sich allmählich die Psychologie innerhalb der Upaniṣaden weiter, sodaß man immer Feiner-materielles bis zum Feinst-materiellen als das Wesentliche im Menschen ansieht, so spricht es wieder nur für den unerschütterlichen Glauben an die Grundthese von der Wesensgleichheit des Menschen mit den anderen Teilen des Alls, wenn man eben dieses Feinstmaterielle, das man als das Wesentliche im Menschen entdeckt hatte, nun wiederum als das Wesentliche auch in allen übrigen Teilen des Alls annimmt. Im übrigen sei wohl gemerkt, — dies sei gegen die Parallelsetzung der Upaniṣaden zu der idealistischen deutschen Philosophie gesagt — daß 1) diese Feinstmaterialität des Ātman erst sehr spät in den Upaniṣaden auftaucht, während der „materielle" Ātman viel mehr Raum in den alten Haupt-Upaniṣaden einnimmt, 2) daß auch diese Feinstmaterialität sich nicht in den Upaniṣaden bis zur vom Materiellen wesensverschiedenen „Geistigkeit" steigert — wenigstens noch nicht in den eigentlichen Upaniṣaden, wohl später bei gewissen, durch Sāṅkhyaphilosophie beeinflußten erkenntnistheoretischen Schulen des Buddhismus und den durch diese wieder erst beeinflußten späten Kommentatorenschulen der Upaniṣaden. — Die aus der magischen Sphäre ihre Ideen entwickelnden Inder kamen nicht früh zur Problem-

stellung: hie Materie, hie Geist; der magische Glaube zieht keine Sonderung zwischen Materiellem und Geistigem; er unterscheidet nur Feinmaterielles = Spirituales vom Grobmateriellen.

So hatte sich die Psychologie der Upaniṣaden und mit ihr die Psychologie der Inder überhaupt, ihre Wege gesucht, immer aufbauend auf der Grundthese von der Wesensgleichheit der Menschen mit dem All. — Diese These erschließt auch — für Außenstehende wohl noch augenfälliger — den Zugang zum Verständnis indischer Kosmogonie, zur eigenartigen, für Indien charakteristischen Schöpfungslehre der Upaniṣaden. Bei einer Welteinstellung, bei der das Hauptinteresse auf die Gesamtheit der Naturphänomene gerichtet ist, lagen folgende zwei mit einander verknüpfte Fragen nahe: 1) was ist das, was all diesen einzelnen Teilen des Weltalls gemeinsam ist, ihnen allen zu Grunde liegt? Entsprechend dem Ausgangspunkt der Spekulation wird dieses den einzelnen Teilen des Weltalls zu Grunde Liegende selbstverständlich nicht außerhalb dieses Weltganzen isoliert stehend gedacht, sondern diesem Weltall immanent: Der Ausgangspunkt der Spekulation ist ja die vor Augen liegende Vielheit der einzelnen Weltteile; das Eine, was innerhalb und hinter dieser Vielheit postuliert wird, dient eigentlich nur dazu, diese Vielheit in ihrem Wesentlichen zu erfassen, ist also, wenn man so sagen darf, nur eine sekundäre Hilfsabstraktion, ist jedenfalls nicht der Ausgangspunkt und Selbstzweck wie in theistischen Religionen. Nur sein Verhältnis zur Vielheit der Welt ist die interessierende Frage. Deshalb auch die weitere Frage der Schöpfungsmythen der Upaniṣaden, auf welche Weise sich die mannigfachen Erscheinungen aus diesem immanenten Einen entwickeln. Dementsprechend ist die Schöpfung in den Upaniṣaden nicht die Tat eines außerhalb der Schöpfung stehenden Schöpfers; deshalb paßt auch im eigentlichen Sinne das Wort „Schöpfung“ nicht für diesen Weltentwicklungsprozeß. Entsprechend der Grundlehre von der Einheit und Gleichwertigkeit aller einzelnen Teile des Weltganzen vollzieht sich auch die Kosmogonie: Die Weltentstehung ist ein Emanationsprozeß aus dem einen, mehr oder minder materiell gedachten Urstoff. Wenn wir an griechischer Philosophie ge-

schulten Abendländer das Wort „Emanation“ als Weltursache hören, so sind wir sofort durch die Bestimmtheit und Festgelegtheit unserer philosophischen Begriffe geneigt, diesen Emanationsprozeß der Upaniṣaden in Parallele zu setzen zu der Emanationslehre der Neuplatoniker. Aber auch hier versagt wieder der Versuch, indische Lehren analog zu betrachten mit uns geläufigen Vorstellungen. Ein fundamentaler Unterschied besteht zwischen der griechischen und der indischen Emanationstheorie: Der indische Entwicklungsprozeß geht nicht, wie bei den Neuplatonikern vor sich mit ethischer Wertbetontheit und Abstufung vom Reingeistigen, dem Urprinzip des Guten, in fortschreitender Verschlechterung bis hinab zum letzten und minderwertigsten Glied der Emanationskette, bis zum Grobmateriellen. Entsprechend der Grundthese von der Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit aller Teile der belebten und unbelebten Natur und infolge der mit der Grundthese zusammenhängenden Nichtunterscheidung zwischen Materie und Geist[1]) folgen in der indischen Emanationslehre die einzelnen Glieder der Emanation wahllos und bunt durcheinander, ohne ein wertendes und ordnendes Prinzip der Reihenfolge.

Als Fortbildung und Konsequenz dieser Entwicklungslehre der Upaniṣaden darf man wohl auch den analogen Prozeß der Resorption der Welt auffassen, der in den jüngeren Teilen der Upaniṣaden und in den späteren indischen Systemen gelehrt wird.

Wie aus dem Urstoff alles hervorging, kehrt es auch in einer neuen Umwandlung wieder alles in den Urstoff zurück oder aber das eben zufällig in dieser individuellen Form, als Mensch, Pflanze, Tier, aus dem Urstoff Hervorgegangene erscheint nun in neuer Umwandlung wieder; da, wie wir sahen, die individuelle Form zufällig und belanglos ist, so erscheint das eben als dieses Verkörperte jetzt wieder in einer anderen Erscheinungsform. So mag sich aus der Grundthese von der Einheit und Gleichheit aller Teile des Weltalls, in weiterer Konsequenz und Durchdenkung des Gedankens auch die für Indien besonders charakteristische Lehre von der Wieder-

[1]) cf. unsere früheren Ausführungen.

verkörperung resp. Wiedergeburt entwickelt haben. — Als ein fremdes Gedankengut und als solches auch in den alten Upaniṣaden gekennzeichnet, tritt zu dieser Lehre von der Wiedergeburt später die ethische Lehre vom Karman, von der Vergeltung der Taten in dieser oder in einer späteren Existenzform hinzu, eine Lehre, die als Postulat aus dem Gerechtigkeitsgefühl entstanden, eine dem ursprünglich indischen Denken — entsprechend der Grundthese — fremde Bewertung und ethische Abstufung in die eigentlich alle gleich wertigen oder gleich wertlosen Existenzzustände hineinträgt.[1] Aber letzten Endes fußt auch selbst diese Karmanlehre auf der Grundthese von der Einheit und Gleichheit und deshalb Untereinander-Vertauschbarkeit der einzelnen Naturteile, denn die Voraussetzung der Karmanlehre ist, daß für jeden Teil des Weltganzen, etwa für den Menschen, eine Wiederverkörperung in jeder beliebigen anderen Erscheinungsform prinzipiell möglich ist.

Ein weiterer Ausbau des indischen Grundgedankens ist auch die Unendlichkeitsvorstellung, die sich die Upaniṣaden gebildet. Ausgangspunkt der Spekulation war die Betrachtung des Weltalls in all seinen Teilen, d. h. in seiner räumlichen Ausgedehntheit und in seinem räumlichen Nebeneinander; alles Individuelle ist von diesem Gesichtspunkt aus nicht allein das Zufällige und Vergängliche, sondern auch das räumlich Eingeengte, d. h. Definierte. Das Bleibende, Nichtindividuelle, das Gesamtweltall ist deshalb unbegrenzt, uneingeengt, räumlich unendlich. Deshalb erscheint in den langen Diskussionen der Upaniṣaden, in denen das Unendliche gesucht wird, entsprechend dem Ausgangspunkt der Spekulation vom räumlichen Nebeneinander, immer als Symbol der Unendlichkeit der weite, uneingeschränkte Raum, die Unendlichkeit des Nebeneinanders.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf die Psycho-

[1]) Die indischen Erlösungslehren heben auch diese durch die Karmanlehre hineingetragene unlogische Wertunterschiedlichkeit der verschiedenen Existenzzustände wieder auf, indem sie letzten Endes alle individuellen Existenzzustände für gleich wertlos erklären und davon frei zu kommen streben.

logie der Upanişaden, die wir vorhin schon streiften, so sehen wir, daß von den psychologisch möglichen Seelenzuständen konsequenterweise diejenigen als die höchsten und vollkommensten gelten, in denen das Zufällige und Belanglose, Individuelle am wenigsten uns bewußt ist; also zu Lebzeiten nur der tiefe traumlose Schlaf[1]), die Ohnmacht, oder später der Zustand nach dem Tode, wenn das Individuelle sich wieder in den Urstoff des Weltalls auflöst.

Dementsprechend lehren die Upanişaden als erstrebtes Ziel nicht eine individuelle Unsterblichkeit des Menschen wie die abendländische Theologie, sondern eine überindividuelle Unsterblichkeit, die frei ist von dieser vorübergehenden, zufälligen, einengenden Individualität. Ziel der Unsterblichkeitssehnsucht ist das Wiedereinswerden mit dem mehr oder minder geistig gedachten Urstoff, mit dem ewig sich Gleichbleibenden.

Eng verwandt hiermit ist auch die Ethik der Upanişaden und der späteren indischen Systeme. Sie läßt sich nicht vergleichen mit unserer abendländischen Ethik. Entsprechend der anderen Stellung, welche die indische Grundthese dem Menschen im Weltall zuweist, liegt sie auf einer ganz anderen Ebene als unsere Ethik.

Der Mensch ist ein Teil des Gesamtweltalls ebenso wie die anderen Teile der belebten und unbelebten Natur. Das Individuelle ist das Zufällige, Belang- und Wertlose. Auflösung des Individuellen ist deshalb das Ziel. Deshalb ist wertlos auch alles das, was vom psychologisch-ethischen Standpunkt aus das Individuelle ausmacht. Zum Gefühl unserer Individualität kommen wir erst durch unsere subjektiven Lust- und Unlustgefühle: also auch die Lust und Unlust, die wir empfinden, ist, da sie die Individualität ausmacht, belang- und wertlos. Im weiteren Sinne sind deshalb aber auch alle Empfindungen der Sinne überhaupt wertlos, denn auch sie tragen dazu bei, uns unsere Individualität empfinden zu machen; deshalb die

---

[1]) cf. darüber ausführlich meinen Aufsatz über „d. Tiefschlafspekulation der alten Upanişaden". Ztschr. f. Buddhismus 1922, p. 255 ff.-

ethische Forderung: möglichst sich frei zu machen von allen Trägern unserer Individualität, nicht allein von den Lust- und Unlustgefühlen, sondern nach Möglichkeit auch in weiterer Konsequenz sich freimachen von allen Sinnesempfindungen überhaupt. Also nicht nur Zügelung unserer subjektiven Lust- und Unlustgefühle, sondern darüber hinausgehend möglichste Enthaltung von Sinneseindrücken überhaupt.

Beispiel der sich hieraus ergebenden Konsequenz: der bewegungslose und gegen die Außenwelt sich abstumpfende indische Asket.

Aber neben dieser negativen Seite führt die Grundthese von der Einheit und Gleichheit des Menschen mit allen anderen Teilen der Natur auch zu einer positiven Ethik. Ist der Mensch wirklich nur eine Teil neben anderen der belebten und unbelebten Natur, so muß er auch die andern als gleichwertig wie sich selbst empfinden; gelten ihm auch gegen die anderen Wesen die gleichen Vorschriften wie gegen sich selbst. Dadurch entsteht das spezifisch indische Mitleid gegen alle Kreatur, daraus auch — wenigstens als ideale Forderung — das sogen. Ahiṃsāgebot, d. h. das Verbot, irgend ein Lebewesen mit — oder selbst auch ohne — Absicht zu töten, um nichts dem Menschen Gleichwertiges zu schädigen. — Aus der gleichen Quelle entspringt auch religiöse Toleranz gegen andere[1]) und die richtige Einschätzung des eigenen persönlichen Erlebens: dadurch daß er den Menschen einreiht in den großen Gesamtzusammenhang der Natur, erlebt der Inder den Menschen gleichsam objektiv wie die anderen Teile des Naturganzen, macht sich frei von der subjektiven Überschätzung der Ereignisse, die ihn selbst betreffen, der guten und auch der bösen. — Der faszinierende Reiz, den der Buddhismus auf die Gemüter, auch bei uns, immer wieder ausübt, liegt zum größten Teil an dieser schon in den Upaniṣaden ausgebildeten Weltauffassung der Objektivierung und deshalb Loslösung und Distanzierung vom eigenen Erleben. —

---

[1]) Der Hauptgrund für die weite Ausbreitung der buddhistischen Religion ist diese religiöse Duldsamkeit und deshalb Aufnahmefähigkeit auch für fremde religiöse Elemente.

Wir durchstreiften in kurzen Zügen die Hauptlehren der Metaphysik, Eschatologie, Psychologie und Ethik der Upaniṣaden — immer unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Gedanken, die in den späteren indischen Systemen fortgewirkt haben, und wir fanden alle die systematischen rationalen Spekulationen unlösbar erwachsen aus der primitiv magischen Grundthese:

Der Mensch ist nur ein Teil neben anderen im Weltall.

Über die japanische Mystik.

(Mit besonderer Berücksichtigung des Zennismus.)

Von R. Kita (Tokyo).

I. Einleitung.

In Japan sind zwölf Sekten des Buddhismus zur Geltung gekommen, darunter haben die Shingon-Sekte und drei Sekten des Zennismus mystischen Einschlag aufzuweisen. Unter ihnen hat der Zennismus, obwohl seine Anhängerschaft zahlenmäßig sehr gering ist und obwohl er in der breiten Masse des japanischen Volkes noch immer keinen Eingang gefunden hat, in der Vergangenheit eine besondere kulturelle Bedeutung gehabt. Große Staatsmänner, die das neue Japan geschaffen haben, große nationale Helden, die noch immer als Vorbilder verehrt werden, große Dichter und Maler sind Zennisten gewesen. Und trotz des vielseitigen und durchdringenden Einflusses der abendländischen Kultur auf das gegenwärtige Japan steht der Zennismus unerschüttert da.

Wie kann eine mystische Religion von solcher Bedeutung sein? Die Beantwortung dieser Frage, die schließlich das nebelhafte Wesen des Zennismus so weit als möglich ins Licht rücken soll, bezweckt mein Aufsatz.

Zen oder Zennah ist ein chinesisches Wort und eine phonetische Übertragung des Wortes Dhyāna im Sanskrit oder Jhāna im Pāli und bedeutet Kontemplation oder Meditation. Mystische Kontemplation hat bei allen Religionsformen in Indien eine große Rolle gespielt und kennzeichnet keineswegs den Zennismus. Dessen Eigentümlichkeit besteht vielmehr darin, daß er erstens die Kontemplation ganz methodisch entwickelt hat, daß er zweitens die Kontemplation nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zwecke, nämlich des religiösen Erlebens betrachtet und daß er endlich die Kontemplation mit der Aktivität auf eigentümliche Weise vereinigt. Diese drei Kennzeichen des Zennismus möchte ich eingehend darstellen, jedoch nicht ohne einen Blick auf seine Entstehungsgeschichte in Indien und China zuvor geworfen zu haben.

II. Historische Orientierung.

Den Zeitpunkt der Entstehung des Zennismus festzustellen ist schwer, weil man ihn in einem weiteren und in einem engeren Sinne zu nehmen hat. Versteht man ihn in weiterem Sinne als Übung mystischer Kontemplation, so ist er uralt. Die Vedas, Upanishads, die der Entstehung des Buddhismus vorangehen, zeigen, daß die Arier, die in Indien eingewandert sind, von Anfang an kontemplativ eingestellt waren. Das Ātman (das Ich) wird nicht auf Grund theoretischer Erkenntnis, sondern mystischer Intuition als Brahma (das Allwesen) ausgegeben. Mit Rücksicht darauf behaupten einige Zennisten, Buddha habe nicht als der Begründer des Zennismus, sondern nur als dessen siebenter Patriarch zu gelten. Aber diese Behauptung ist ungerechtfertigt und ist nur aus der Absicht her zu verstehen, die Entstehung einer Religion möglichst weit zurückzuverlegen, um ihr unbedingte Autorität zu sichern. Es hat also dabei zu bleiben, daß Buddha als der Begründer des Zennismus anzusehen ist; und da fast alle buddhistischen Sekten sich direkt von Buddha herleiten zu können glauben, muß gefragt werden, mit welchem Rechte gerade der Zennismus Buddha für sich in Anspruch nimmt. Einige buddhistische Schriften geben an, Buddha habe seine Geheimlehre esoterisch seinem größten Schüler namens Mahākāśyapa übermittelt. Er habe jahrzehntelang seine Lehre gepredigt, ohne jedoch die höchste von ihm unmittelbar erschaute Wahrheit in Worte fassen zu können. Eines Tages habe er dann, in tiefes Schweigen gehüllt, einer Versammlung beigewohnt, und, als sich aller Augen auf ihn richteten, eine Blume vorgezeigt. Niemand habe den Sinn dieses Symbols verstanden, nur Mahākāśyapa habe gelächelt. Buddha habe dies bemerkt und daraufhin sein Lehramt auf seinen Schüler übertragen. Seither sind Redensarten wie: „unmittelbare Übertragung der geistigen Siegel", „Mitteilung von Seele zu Seele" im Zennismus sprichwörtlich geworden. Diese esoterische Art der Überlieferung steht im Gegensatz zur exoterischen durch Sprache oder Schrift. Jedenfalls ist die buddhistische Schule durch esoterische Überlieferung zustande gekommen, und Mahākāśyapa gilt als der

erste Patriarch des Zennismus in Indien. Auf dieselbe Weise ist die buddhistische Geheimlehre schließlich auf Bodhi Dharma, den 28. Patriarchen des Zennismus gekommen, der für sie in China Anhänger geworben hat und daher dort als der erste Patriarch bezeichnet wird. Dies geschah im 6. Jahrhundert und die Art von Buddhismus, die Bodhi Dharma in China antraf, bestand entweder in der Diskussion philosophischer Probleme oder in bloßen Kultübungen oder endlich in philanthropischen Einrichtungen; um so mehr hat er sich daher bemüht, die Gläubigen auf die höchste Wahrheit hinzulenken. Besonders kennzeichnend für ihn und für die Art von Zennismus, die er vertrat, ist folgendes Gespräch zwischen ihm und dem chinesischen Kaiser (namens Butei). Der Kaiser fragt: Ich habe seit meiner Krönung viele Tempel bauen, viele heilige Schriften abschreiben lassen, viele Priester angestellt; sollte das Alles nutzlos sein?

Dharma: Vollkommen nutzlos.

Der Kaiser: Worin besteht wahre Nützlichkeit?

Dharma: In vollkommener Weisheit, deren Wesen ist Nichts und Stille.

Der Kaiser: Welches ist die heiligste Wahrheit?

Dharma: Sie ist das unmittelbar Gegebene.

Der Kaiser: Wer sitzt vor mir?

Dharma: Ich weiß es nicht.

Der Kaiser hat Dharmas Antworten nicht verstanden und dieser lebte neun Jahre lang in der Versenkung und Abgeschiedenheit, weshalb man auch heute noch, um tiefe Versunkenheit zu kennzeichnen, sagt: „neun Jahre der Hausmauer gegenüber sitzen".

Aus Dharmas Buch möchte ich einige Sätze herausgreifen: „Buddha ist euer eigentlicher Geist, begeht nicht den Irrtum, euch vor äußeren Dingen zu beugen. — Buddha ist ein westländisches Wort, welches bedeutet „aufgeklärter Geist". — Das einfache Wort „Zen" liegt jenseits des Begreifens von Gelehrten und Ungelehrten. Zen heißt nichts anderes als: Durchschauen der eigentlichen Natur des Menschen. Solange man noch nicht sich selbst durchschaut hat, bleibt man blind, auch wenn man sich an hundert buddhistischen Texten und Kommen-

taren geschult hat. Der Buddhismus läßt sich nicht erlernen; seine höchste Wahrheit ist unermeßlich tief und unsagbar." — Seinen bevorzugten Schüler hat Dharma in Shinko gefunden, der sich mit dem Taoismus beschäftigte und als großer Gelehrter galt. Mit bloßer Gelehrsamkeit jedoch unzufrieden, fühlte er sich so stark zu Dharma hingezogen, daß er zum Zeichen seines Glaubens an ihn sich den Arm verstümmelte. Damals spielte in China der Taoismus eine große Rolle, der von Lao-Tzse (604 v. Chr.) herrührt und von Tschuang-Tzse, dem größten Dichter-Philosophen der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, weiter ausgebildet wurde. Der Taoismus ist von vorbuddhistisch-indischen Gedanken beeinflußt und stark mystisch orientiert. Er ist im Ganzen eine Art Identitätsphilosophie, die in paradoxen Aphorismen vorgetragen wird. Taoismus und Zennismus haben sich, trotz heftigster Auseinandersetzungen, gegenseitig beeinflußt. So sind z. B. alle Schriften des Zennismus der Form nach aphoristisch und paradox und erschweren daher das Verständnis in ganz erheblichem Maße. Es ist zweifellos höchst seltsam, daß der Zennismus, der alle schriftliche oder mündliche Überlieferung verwirft und nur das religiöse Erlebnis gelten läßt, einen ungeheuren Reichtum an Schriften aufweist und durch sie die bedeutsamste Rolle in der Geschichte der Literatur gespielt hat. Ja, der Zennismus selbst ist ein Paradoxon; von ihm gilt das berühmte Wort Lao-Tzse's: Das Tao ist ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun.

Mit dem sechsten Patriarchen, Jeno (630—712 n. Chr.), der als einfacher Handarbeiter bei seinem Lehrer war und trotz aller Ungelehrtheit spater ein großer Meister geworden ist, hat sich der Zennismus in zwei Schulen, eine nördliche und eine südliche, gespalten, die wiederum in mehrere Sekten zerfielen, unter welchen die Rinsai-Sekte (867) und die Sodo-Sekte sowohl in China wie in Japan großen Einfluß ausgeübt haben. Die Rinsai-Sekte ist am Ende des 12. Jahrhunderts durch Eisai, die Sodo-Sekte am Anfang des 13. Jahrhunderts durch Dogen in Japan eingeführt worden; beide haben dort festen Fuß gefaßt und bestehen heute noch. Mein Lehrer ist der 78. Patriarch, wenn man die Rechnung mit Mahākāśyara beginnt, oder der 51. Patriarch von Bhodi Dharma ab. Der

Patriarch wählt unter den hunderten seiner Schüler gewöhnlich einen oder zwei Nachfolger aus. Die Eigentümlichkeit des Zennismus besteht darin, daß er den Mystizismus mit der Tradition der Geheimlehre auf's engste verbindet; dadurch unterscheidet er sich von allem abendländischen Mystizismus.

III. Die methodische Übung.

Der Zennismus will, wie schließlich jede Religion, Zufriedenheit und Freiheit bringen. Es ist daher zunächst erforderlich, einen neuen Standpunkt im Leben zu gewinnen, und dies wird im Zennismus mit „satori" bezeichnet. Satori heißt Aufklärung, genauer Durchschauen des Wesens. Ohne Satori gibt es kein „Zen", und daher ist es das Alpha und Omega des Zennismus. Diese Bedeutung des Satori zeigt, daß das Zen kein Dhyāna ist, welches in Indien und in anderen Sekten des Buddhismus geübt wird. Unter Dhyāna versteht man gewöhnlich Meditation oder Kontemplation. d. h. die Konzentration der Gedanken auf das „Leere". Wenn die Seele so geübt ist, daß der Zustand vollkommener Leere hervorgebracht ist, soll das Dhyāna seine höchste Vollkommenheit erreicht haben. Aber dies ist nichts anderes als bestenfalls Ekstase, und hat daher mit „Zen" nichts zu tun. Zen setzt Satori, eine geistige Erhebung, voraus, welche die Grundlage für eine neue Überzeugung bildet.

Um zunächst das Satori zu erlangen, sitzen die Zenschüler in der Meditationshalle eines Zenklosters und beschäftigen sich unter großer geistiger Anspannung mit religiösen Fragen, die heimlich von einem Zen-Lehrer gestellt worden sind. Wenn ein Schüler eine Frage gelöst zu haben glaubt, geht er zu seinem Lehrer, der einsam in seiner Zelle sitzt, und gibt ihm Antwort. Die Antwort ist nur möglich, wenn der Schüler ein religiöses Erlebnis gehabt hat, und sie braucht nicht durch Worte, sondern kann auch durch Zeichen und Gebärden mitgeteilt werden. Einmal im Sommer und einmal im Winter findet dann die große Versammlung statt, der alle Zen-Schüler beiwohnen, wobei sie sich 8—14 Tage lang in höchster geistiger Anspannung mit religiösen Fragen beschäftigen. Hierbei ist es möglich, das gesuchte religiöse Erlebnis zu finden.

Rein äußerlich ist dabei zunächst eine bestimmte und überaus bequeme Körperhaltung einzunehmen: und zwar kommt der rechte Fuß auf den linken Schenkel, und der linke Fuß auf den rechten Schenkel zu liegen, die Beine werden übereinander geschlagen, die rechte Hand liegt auf dem linken Fuß, die linke Hand auf der rechten, und die immer weit geöffneten Augen richten, ohne blinzeln zu dürfen, den Blick auf die Nasenspitze oder auf eine etwa 1 m vom Sitzenden entfernte Stelle am Boden. Man nennt dies in Japan die Lotusstellung. Besonders wichtig ist die Regulierung des Ein- und Ausatmens nach Zeit und Zahl. Im Verlauf der Übungen durchlaufen die Schüler eine Reihe von Stufen; von der äußeren Welt ziehen sie sich auf ihr Inneres zurück, von bestimmtem Bewußtsein auf gänzlich unbestimmtes. Aber dies alles dient nur zur Vorbereitung und auch nur bis hierher besteht eine Verwandtschaft zwischen Yoga und Zen. Zen aber geht noch weiter; geht über zu geistiger Beschäftigung mit religiösen Fragen.

Das Wesen solcher Fragen will ich klar zu machen versuchen. Sie heißen im Zennismus „Koan", und das heißt wörtlich „Gesetz der Regierung", worunter zu verstehen ist, daß die Frage nicht willkürlich gestellt wird, sondern eine überlieferte, durch das Erlebnis großer Zen-Lehrer geheiligte Frage ist. Im Gegensatz zu jedem anderen Mystizismus, der gern in eine Würdigung des subjektiven Erlebens verfällt, will der Zennismus den Subjektivismus gerade dadurch vermeiden, daß der Lehrer dem Schüler überlieferte Fragen vorlegt und so seinem Erlebnis objektive Bedeutung zu geben versucht. Während daher im Abendland das religiöse Erlebnis ein Glücksfall ist, so kann es in Japan jedem zugänglich gemacht werden und zwar durch methodische Übung des Zen. Dadurch wird auch die gradlinige Entwicklung des Zen in Asien verständlich. „Koan" hat verschiedene Bedeutungen. Zunächst wird jede Frage so benannt, die beim Schüler religiöse Erlebnisse hervorruft. Weiterhin bedeutet es die überlieferte religiöse Frage, die aus der buddhistischen Lehre und aus Erlebnissen großer Zen-Lehrer herstammt. Und endlich bedeutet es die religiöse Offenbarung überhaupt. Die Rinsai-Sekte betont die zweite Bedeutung des „Koan", die Sodo-Sekte die dritte. Man kann

diesen Gegensatz mit dem zwischen „biblischer“ und „natürlicher“ Offenbarung vergleichen. In der Rinsai-Sekte sind mehrere hundert „Koan“ geläufig. Sie lassen sich etwa folgendermaßen einteilen. Eine Gruppe von Fragen dient dazu, dem Schüler zum Durchschauen des Ichs und damit der „Welt“ zu verhelfen; die zweite zielt auf Nächstenliebe, die dritte bezieht sich auf den Erwerb höchster Freiheit. In dieser letzten Stufe hat man sich über alle Einschränkung zu erheben, über alle natürliche Neigung, über alles Pflichtbewußtsein; und das ganze Leben mit allen seinen Inhalten muß zu einem „Spiel“ werden.

Der Zen-Lehrer richtet also an den Schüler diese verschiedenen Fragen in streng methodischem Fortgang, vorausgesetzt daß der Schüler die erste der gestellten Fragen verstanden und beantwortet hat; er kann dazu ebensogut 8 Tage wie etwa 10 Jahre brauchen, ja vielleicht findet er nie die Antwort. So kann z. B. die erste Frage lauten: was ist dein Wesen vor der Geburt deiner Eltern? oder etwa: Was für ein Ton ist in der rechten Hand, wenn die linke sie nicht schlägt? Diese rätselhaften, beinahe sinnlosen Fragen werden nur gestellt, um auf ganz Unsagbares hinzuführen, d. h. um den Anstoß zum Erlebnis des Unsagbaren zu geben.

Die Antwort auf solche Fragen wird meistens nicht durch Worte, sondern durch Gebärden oder auch nur den Gesichtsausdruck erteilt, welche der Lehrer zu deuten versteht. So sagt z. B. Vaskali zu Bahva: „Lehre mich das Brahma, Erhabener! Der Lehrer schweigt. Der Schüler bittet zum zweiten und dritten Mal. Endlich antwortet der Lehrer: Ich lehrte es dich soeben, du aber merkst es nicht; Ātman (das Ich) ist stille.

Als besonders interessantes Beispiel dafür, wie durch Fragen oder auch Antworten das Erlebnis des Unsagbaren hervorgerufen werden soll, will ich folgendes Gespräch berichten. Der Chinese Hyakujo (724—814) begleitete eines Tages seinen Meister Bāso. Ein Zug von Wildenten fliegt vorbei. Bāso fragt: Was sind das für Tiere? — Wildenten, Meister.

Wohin fliegen sie?

Sie sind fortgeflogen, Meister.

Plötzlich ergreift der Meister die Nase seines Schülers und

dreht sie um. Der Schüler schreit vor Schmerz. Der Meister sagt dazu: Du sagst, sie seien weggeflogen, aber sie sind doch von Anfang an hier geblieben. Unter heftigem Schweißausbruch bekam da der Schüler das religiöse Erlebnis.

Sartori ist also nichts anderes als durch den Lehrer nur höchstens irgendwie veranlaßte Selbstoffenbarung. Der Meister ist dann nur noch dazu da, das religiöse Erlebnis zu prüfen, d. h. es etwa von bloßer Illusion zu unterscheiden.

Die Meister des Zennismus selbst drücken ihre Erlebnisse immer in Reimen aus, sodaß der Zennismus einen großen Reichtum an Poesie aufweist. Bei verschiedenen Menschen ist natürlich das religiöse Erlebnis der Intensität nach verschieden. Das zeigt z. B. ein berühmtes Erlebnis Bukko's, der von China nach Japan gekommen ist und ein berühmtes Kloster gestiftet hat. Einen Tag und eine Nacht hindurch verharrte er in der Versenkung, sodaß man meinte, er sei tot. Als man Wiederbelebungsversuche mit ihm anstellte, öffnete er plötzlich die Augen, erschrak über einen Ton aus dem Nebenzimmer und hatte in diesem Augenblicke eine Erleuchtung, durch die ihm das „Wesen" des ungeborenen Menschen klar wurde. Vor Freude eilte er in die Berge, und eine Stanze, die er bei dieser Gelegenheit dichtete, ist sehr berühmt geworden. Dies ist freilich ein ganz außergewöhnliches Beispiel, und nicht jedem religiösen Erlebnis geht eine so tiefe Konzentration voraus. Das Ich muß von den Gedanken vollkommen besessen oder mit dem Objekte identisch sein und zwar derart, daß das Bewußtsein der Identität schwindet; dann muß eine Art Explosion stattfinden, um dieses ausbalancierte Gleichgewicht zu zerstören. Anlässe zu solchen Explosionen werden sehr oft durch das Anhören von Tempelglocken, durch den Geruch einer Blume usw. gegeben. Nachdem dann das vollkommene Gleichgewicht des Bewußtseins zerstört ist, durchschaut man das eigene Wesen und kehrt dann in die Welt zurück mit einer Art Feuertaufe.

Dies sind die psychologischen Vorgänge, die sich abzuspielen haben, wenn man das Satori erwerben will. Mit Selbstsuggestion hat dies alles nichts zu tun, weil diese nur kurze Zeit anhält, während die Wirkung des Satori bis zum Lebens-

ende anhält. Welt und Leben erscheinen in neuem Lichte, und man beginnt ein „neues" Leben.

IV. Der Wahrheitsgehalt des Zennismus.

Die Grundlage des Zennismus ist das Satori oder Durchschauen des Ichs, und das Wesen des Ichs ist Nirvana d. h. das Wesen der Welt. Es ist dem Nichts ähnlich und jedenfalls nicht positiv zu bestimmen. Denn alles Positive entsteht durch Beschränkung oder Negation des Allwesens. Daher hat der Zennismus versucht, das Allwesen durch Negation des „Dies und Das" zu finden, so daß er theoretisch als negative Theologie zu bezeichnen ist. Versucht er das Allwesen positiv zu bestimmen, so gebraucht er zwei gegensätzliche Bestimmungen für das übergegensätzliche Allwesen. Nirvana ist so zugleich Sein und Nichtsein, Licht und Dunkel, Heiliges und Unheiliges. Der derart auf das ursprüngliche Erlebnis zurückgehende Zennismus hat dem Leben gegenüber keine voreingenommene Stellungnahme. Der Begründer der Rinsai-Sekte hat das so ausgedrückt: Das Ich ist nichts, und das Objekt ist alles; und das Objekt ist nichts, das Ich ist alles; das Ich und das Objekt sind nichts und doch beide Alles. Damit soll gesagt sein, daß das Allwesen unbestimmbar ist, sodaß jede begriffliche Bestimmung zum Widerspruch führt. Zen soll von allem Starren, Bestimmten, Festen, vollkommen befreien, und somit auch von dem Glauben an einen „persönlichen" Gott. Solange man „an" Gott denkt, ist Gott von uns getrennt; Gott werden heißt ihn vergessen. Das höchste Ziel ist nicht „an" Gott zu glauben, nicht Gott zu erkennen, sondern Gott zu werden. Selbstgenügsamkeit, Insichselbstruhen des Allwesens ist das höchste und letzte. Als Buddha nach sechsjähriger Meditation beim Betrachten des Morgensterns das große Erlebnis hatte, rief er aus: alle Kreatur, Gebirge, Flüsse, Bäume, Gras sind Buddha. Das Durchschauen des eigenen Wesens steht für den Zennisten — wie die Abgeschiedenheit für Meister Ekkehardt — über allen Tugenden, über Liebe und Glaube. Für den Zennisten gibt es auch keine bestimmten sittlichen Gebote; denn das Allwesen steht jenseits von gut und böse. Man soll nicht tausend kleine Ziele haben und darüber das eine große

Ziel vergessen. Wer geht, hat sich seinen Weg zu schaffen und hinter sich jede Spur zu verwischen, wie der Flug des Vogels keine Spuren in der Luft zurückläßt.

Sünde ist daher „Nichtdurchschauen des eigenen Wesens"; sie ist folglich nur für den „wirklich", der kein Satori hat und daher Unwirkliches für wirklich hält.

Aber damit taucht die Frage auf, woher der unwirkliche Schein kommt. Wie ist der Schein möglich neben dem Nirvana oder Allwesen? Diese Frage hat den Buddhismus in Verlegenheit gebracht. Der erste Lösungsversuch besteht darin, die Erscheinung als Folge des „Wirkens" (Karma) zu betrachten und das Wirken als Folge der „Ignoranz" *(avidyā)* darzutun. Aber hierbei bleibt der Ursprung der Ignoranz unerklärlich. Ein zweiter Versuch macht die Erscheinungswelt von unserem Bewußtsein abhängig; und indem er dieses als nichtseiend ausgibt, ist dessen Produkt, die Erscheinung, bloße Illusion. Ein dritter deutet die Erscheinung als Emanation des Allwesens, ein vierter macht sie zu einem negativen Element innerhalb des Allwesens.

Der Zennismus jedoch hat die Beantwortung solcher kosmologischer Fragen abgelehnt und sich von Anfang an ontologisch — wie etwa Spinoza — orientiert. Das Allwesen als das Lebendige muß sich bewegen, muß verschiedene Funktionen in sich enthalten. Der Wahrheit suchende Mensch d. h. der Mensch, der sich seiner Endlichkeit bewußt ist, beweist gerade die Existenz des Allwesens; denn ohne Voraussetzung eines Absoluten hat die Behauptung der Relation keinen Sinn. Die Beziehung zwischen Absolutem und Relation ist nach dem Zennismus die Beziehung zwischen der Substanz und der Funktion, und die drei Begriffe der Substanz, der Attribute und der Modi spielen so im Zennismus die Hauptrolle. Da er jedoch das atheoretische Erlebnis über die theoretische Reflexion stellt, kümmert er sich im Grunde nicht um Problemlösungen, da er von Anfang an jede Problemstellung als verfehlt ausscheidet.

Für den Zennisten, der Satori erworben hat, gibt es kein Elend und keine Unvollkommenheit in der Welt. Aber niemand kann leugnen, daß es Menschen gibt, die vom Gegenteil

überzeugt sind. Wie findet sich der Zennist damit ab? Dadurch, daß er sich an die Gemütslage erinnert, die er hatte, bevor er Satori erwarb. Mit Hilfe dieser Erinnerung führt seine Fähigkeit des Mitfühlens und Mitleidens zur Nächstenliebe, überhaupt zur praktischen Betätigung. Als Motiv zur Nächstenliebe dient außerdem die Erkenntnis der Wesensgemeinschaft nicht nur aller Menschen, sondern überhaupt aller Lebewesen, also auch der Tiere. Der Vegetarismus des Buddhismus wird von hier aus verständlich. Die Liebe also, die in der Erkenntnis der Wesensgemeinschaft wurzelt, gilt als die Kardinaltugend des Buddhismus.

Vollkommene Freiheit erwirbt der Mensch somit erstens durch das Satori, zweitens durch mehrjährige praktische Übungen im Kloster und endlich durch höchste Selbstbeherrschung im täglichen Leben. Bei großen Zen-Meistern ist diese Selbstbeherrschung zu beinahe übermenschlichen Leistungen gesteigert. So hat sich ein Zen-Lehrer von Feinden bei lebendigem Leibe rösten lassen, ohne sich zu bewegen und fast alle erwarten den Tod in typischer Lotusstellung. Von hier aus gesehen ist der Zennismus eine Heldenreligion.

Am Anfang meiner Abhandlung habe ich hervorgehoben, daß viele Staatsmänner und Nationalhelden sich zum Zennismus bekannt haben. Der Grund dafür ist darin zu sehen, daß alle Anhänger des Zennismus von sich selbst so vollkommen abzusehen lernen, daß sie, wenn es sich um große Ziele handelt, ganz in der Sache aufzugehen vermögen. Nur so ist es möglich gewesen, daß aus dem zerspalteten feudalen Japan das neue Einheitsreich entstanden ist, Sichselbstverleugnen heißt sich befreien. Sichselbstbeherrschen ist höchste Freiheit.

Hat man sie erreicht, dann wird das tägliche Leben mühelos wie ein Spiel. Ein Leben, das in der Spannung zwischen Pflicht und Neigung bleibt, ist nur Vorstufe zur höchsten Lebensform. Und diese besteht daher weder in der Weltflucht der Inder noch im Kampf gegen die Neigung, sondern im Ernst und in der Selbstverständlichkeit des Spiels.

So ist, auf der höchsten Stufe des Lebens, für den Zennismus Kontemplation mit Aktivität verknüpft oder noch besser: beide sind ein und dasselbe.

Der buddhistische Negativismus.

Von Max Walleser.

So unbestritten die Bedeutung der buddhistischen Weltanschauung ist, zumal mit Hinsicht auf die tiefgreifenden Wirkungen, die sie auf die östliche Hälfte Asiens seit über zwei Jahrtausenden ausgeübt hat und noch heute ausübt, so wenig kann es aber doch andererseits bezweifelt werden, daß wir noch weit davon entfernt sind, jene mächtige Geistesbewegung in ihrer Wurzel erfaßt, in ihrem Wesen erkannt zu haben. Es handelt sich eben hier nicht um das Werk eines einzigen hervorragenden Mannes, sondern um das geschichtliche Verständnis eines äußerst komplizierten Gebildes, das, weit davon entfernt, auf einem einmal gewonnenen Standpunkt zu verharren, ein organisches Wachstum durchlebt, und nicht nur äußerlich sondern auch im Innern die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Wandlungen hat über sich ergehen lassen, Veränderungen, die wir erst dann in ihrer vollen Tragweite werden ermessen können, wenn es gelungen sein wird, die zerstreuten Ergebnisse der bisherigen Forschung zu verbinden und zu demjenigen vorzudringen, was als der innerste Kern jener Weltanschauung in Anspruch genommen werden kann.

Diese Unzulänglichkeit der bisherigen Leistungen, in ihrer Gesamtheit betrachtet, wird allerdings verständlich, wenn man sich die Schwierigkeiten vor Augen hält, die auch schon der ersten Erschließung dieses Gebiets entgegenstanden. Während nämlich für die sonstigen Disziplinen der indischen Philologie von vornherein eine umfangreiche Sanskritliteratur offen lag und es nur eines Zugreifens bedurfte, um die in ihr geborgenen Schätze zu heben, waren die Bahnbrecher der Sanskritstudien, Colebrooke, Wilson u. a. m., nicht in der Lage, auch nur einen einzigen buddhistischen Text zu erwerben oder kennen zu lernen. Aus dem einfachen Grunde, wie wir heute wissen, weil infolge der brahmanischen Reaktion, die etwa vom siebenten nachchristlichen Jahrhundert an einsetzte, die bud-

dhistische Literatur mit ganz vereinzelten Ausnahmen[1]) aus dem eigentlichen Indien verschwunden war. So ist es denn überaus bezeichnend, daß Colebrooke seine dürftigen Mitteilungen über den Buddhismus aus späten brahmanischen Quellen schöpfte, aus Texten, die zu einer Zeit abgefaßt wurden, wo der Buddhismus schon längst aufgehört hatte, ein maßgebender Faktor des indischen Geisteslebens zu sein, und wo auch naturgemäß die siegreiche Polemik gegenüber dem Buddhismus nicht durchaus in dem Sinne geführt wurde, daß sie den unbestreitbaren Leistungen der buddhistischen Philosophie auf dem Felde der theoretischen Philosophie gerecht wurde. Diese dürftigen Nachrichten waren es denn, welche die Grundlage für die Beurteilung des Buddhismus in Europa für lange Zeit gewesen sind. Es sei hier nur an Hegel erinnert, der in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sich häufig auf die zuerst in den Transactions der Royal Asiatic Society veröffentlichten, aber schon 1824—1828 in zwei Bänden vereinigten Aufsätze Colebrooke's über die Philosophie der Hindoos bezieht.[2])

Ein bedeutenderer Fortschritt wurde allerdings bald darauf von einer entgegengesetzten Seite her erzielt, indem der Petersburger Akademiker Schmidt eine Reihe von Übersetzungen tibetischer und mongolischer Texte veröffentlichte, wie z. B. die der Vajracchedikā, eines in den Ländern des nördlichen Buddhismus weit verbreiteten Mahāyāna-Textes, und auch durch einige noch heute wertvolle Abhandlungen dem Studium der buddhistischen Philosophie die ersten Wege bahnte.[3]) Es fehlte aber damals noch vollkommen die Möglichkeit, die Entstehungszeit der in Frage kommenden Sanskrittexte zu bestimmen, und so blieb denn auch die Frage, ob der in jenen Texten vertretene Lehrstandpunkt der ursprüngliche war oder nicht vielmehr auf eine vielleicht örtlich und zeitlich begrenzte Neuerung zurückzuführen sei, völlig außer Betracht.

Unter diesen Umständen mußte die Entdeckung einer

---

[1]) Vergl. Nyāyabindutīkā, ed. Peterson (Bibl. Ind.) (1889), Preface p. V ff.

[2]) H. T. Colebrooke, Miscellaneous Essays, vol. I, (1837) p. 227 ff.

[3]) Vergl. meine ‚Prajñāpāramitā', p. 24.

beträchtlichen Anzahl buddhistischer Sanskrittexte in den Tälern von Nepal dazu führen, die landläufigen Ansichten über Buddhismus sehr erheblich zu modifizieren. Dort hatte sich in Klöstern und Tempeln, teilweise auch in Privatbesitz ein reicher Bestand von Sanskrithandschriften erhalten, und es war das unvergängliche Verdienst des damaligen britischen Residenten in Nepal, Hodgson, die Bedeutung dieser Literatur für die Erforschung des Buddhismus erkannt und unter beträchtlichen persönlichen Opfern der europäischen Forschung zugänglich gemacht zu haben.[1])

Diese Literatur fand denn auch bald in Burnouf einen hervorragend befähigten Bearbeiter, aber doch waren seine Ergebnisse weder so gesichert, noch überhaupt so hinreichend fundiert, daß sie eine genauere Erkenntnis der buddhistischen Lehrentwicklung ermöglicht hätten, und auch der Versuch, der nicht lange nachher von Wasseljew unternommen wurde, vom Chinesischen und Tibetischen aus das schwierige Problem in Angriff zu nehmen, scheiterte an der Größe und dem Umfang der Aufgabe, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß gerade die Leistungen dieses Gelehrten einen bedeutsamen Fortschritt der buddhistischen Forschung bezeichnen, ja daß durch ihn die erste sichere Grundlage für diese Studien gelegt wurde, auf dem immerhin beachtenswerte Leistungen — es sei hier nur Schiefner, der Übersetzer von Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien erwähnt — zustande gekommen sind.

Wenn wir heute daran denken können, dieses nicht nur für die Geschichte der indischen Philosophie sondern überhaupt des ost-asiatischen Geisteslebens wichtige Problem des Wesentlichen der buddhistischen Weltanschauung mit der Aussicht auf besseren Erfolg in Angriff zu nehmen, so sind es zwei hervorragend wichtige Umstände, die in verhältnismäßig kurzer Zeit die Grundlage der Forschung nach der materiellen Seite vollständig geändert haben.

Zunächst ist es die Erschließung der Pāli-Literatur, durch die wir in den Besitz derjenigen Texte gelangt sind, welche uns eine unmittelbare Kenntnis der ältesten Lehre und zugleich

[1]) Vergl. W. W. Hunter, Life of B. H. Hodgson (1896), p. 261 ff.

auch der ursprünglichen, zum Teil noch vor-buddhistischen Anschauungen vermitteln. Zwar repräsentiert dieses Material nur die Überlieferung einer einzigen buddhistischen Sekte, der Vibhajyavādin, einer Schule des Sthavira-vāda, und zwar in derjenigen Rezension, in der sie im ersten Jahrhundert v. Chr. in Ceylon schriftlich niedergelegt wurde. Aber wenn wir auch annehmen wollten, daß jede der alten Sekten ihren besonderen Kanon besessen habe, so können doch die Unterschiede nicht tiefgehender Natur gewesen sein, und wir sind ohne Zweifel berechtigt, vorbehaltlich natürlich einer genaueren Abgrenzung der einzelnen Bestandteile nach ihrer Herkunft und Entstehungszeit, den Palikanon als Repräsentanten der ursprünglichen Lehre überhaupt zu betrachten.

Das zweite, für die Beurteilung der buddhistischen Lehrentwicklung nicht minder wichtige Moment ist die systematische Erschließung der sog. nördlichen Literatur des Buddhismus. Man versteht hierunter zunächst die in Sanskrit, teilweise auch in einem besonderen Prakrit überlieferten Texte, die aber wohl ausnahmslos jünger sind, als die im Pali-tipiṭaka erhaltenen,[1]) dann die in die chinesische Sprache übertragenen Sanskrittexte, schließlich die aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzte buddhistische Literatur. Die Verhältnisse sind nun hier vor allem dadurch verwickelt und unübersichtlich, daß das, was in Sanskrit überliefert ist, verhältnismäßig nicht sehr umfangreich und dabei auch hinsichtlich der textlichen Gestaltung nicht derartig zuverlässig ist, daß es ohne weiteres für die textkritische und literarische Forschung nutzbar gemacht werden könnte. Es ist in dieser Hinsicht schon bezeichnend, daß außer Burnouf, dessen literarhistorische Arbeiten aber auch nicht über eine „Introduction" hinausgekommen sind, sich nur wenige Sanskritisten des vergangenen Jahrhunderts mit dieser durch die Hodgson-Sammlungen in London, Paris, Oxford, Calcutta und durch die Wright-Sammlung in Cambridge verhältnismäßig leicht zugänglichen Lite-

[1]) Als Ausnahmen dürfen wohl einzelne Teile des Kuddhakanikāya gelten, wie die (z. Zt. noch nicht veröffentlichten) Apadāna; vgl. Verf. „Die Streitlosigkeit des Subhūti" (Sitz. Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., 1917, 13. Abh.), p. 17.

ratur beschäftigt haben, so Rajendralāla Mitra, der erste Herausgeber des Lalitavistara sowie der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā und Verfasser einer „Sanskrit Buddhist Literature of Nepal“ (1882), Senart, dem wir eine Ausgabe des Mahāvastu verdanken, C. Bendall, der durch seinen Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts, Univ. Libr. Cambridge (1883) die reichen Bestände des University Library zu Cambridge erschloß und den Sikṣāsamuccaya veröffentlichte (Bibl. Buddh., 1897—1902), Speyer, dem die Ausgabe des Avadāna-śataka (Bibl. Buddh. 1902—1906) zu verdanken ist, Kern, der gemeinsam mit B. Nanjio das Saddharmapuṇḍarīka (B. B. 1908—1912) publizierte, nachdem er schon in den Sacred Books of the East eine englische Übersetzung desselben Textes hatte erscheinen lassen, Cowell und Neill, die Herausgeber des Divyāvadāna (1886). Wir sind also in der Hauptsache auf die chinesische und tibetische Übersetzungsliteratur angewiesen, wenn wir eine genauere Vorstellung des in den fraglichen Texten vertretenen Buddhismus gewinnen wollen. Geradezu unentbehrlich ist aber diese Heranziehung der „nördlichen“ Übersetzungen bei der Bearbeitung der eigentlich und ausgesprochen philosophischen Literatur, vor allem derjenigen des Negativismus (*śūnya-vāda*); denn hier lassen uns die Sanskrittexte fast vollständig im Stich. Nur ein systematisches Werk ist uns in Sanskrit überliefert, die Madhyamaka-vṛtti des Candrakīrti. Und es ist für die Schwierigkeit der Bearbeitung selbst dieses noch verhältnismäßig leicht zugänglichen Textes bezeichnend, daß sein Herausgeber, L. de la Vallée Poussin, in weitem Umfange auf die Heranziehung der tibetischen Übersetzung im bs-Tan-hgyur zur Herstellung eines befriedigenden Textes angewiesen war. Wie bedeutend aber auch noch die Fortschritte sein mögen, die auf diesem Gebiete zu machen sind, und wie sehr auch unsere bezüglichen Kenntnisse im einzelnen einer Erweiterung und Berichtigung fähig sein mögen, so steht doch fest, daß wir es hier mit der Erschließung einer Phase der buddhistischen Lehrentwicklung zu tun haben, die von der ursprünglichen Dogmatik sich schon weit entfernt hat, ohne dabei allerdings die eigentliche Grundlage, nämlich das Begriffssystem und die Terminologie anzutasten.

Was nun diese ursprüngliche Lehre des Buddhismus anbelangt, so lassen die Ergebnisse der Pāli-Forschung erkennen, daß sie doch recht primitiv war. Das Wesentliche des ältesten Buddhismus, war ein ausgesprochener Pessimismus, der seinen einfachsten und daher verbürgtesten Ausdruck in den vier Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, der Vernichtung des Leidens, und dem zur Vernichtung der Leidens führenden Pfade gefunden hat. Im Verhältnis zu dieser noch mehr praktischen Seite der Lehre ist die theoretische nur dürftig entwickelt und ausgebildet: sie erschöpft sich fast in dem Satze des „abhängigen Entstehens", des pratītya-samutpāda, einer Formel, die besagt, in welcher Weise und durch welche Zwischenglieder das die Welt erfüllende Leid letzten Endes auf das Nichtwissen (*avidyā*) zurückzuführen ist, eine Formel, die aber kaum Anspruch erheben kann, eine logisch befriedigende Erklärung des durch sie zu erklärenden zu liefern.

Neben dieser Formel des „abhängigen Entstehens" muß allerdings noch ein weiteres angeführt werden, das für die theoretische Seite der ursprünglichen Lehre von maßgebender Bedeutung ist, nämlich die Leugnung einer Seele, eines Selbst (*ātman*). Diese Lehre ist vielleicht sogar als die wichtigste und entscheidendste in Anspruch zu nehmen, nicht nur in dem Sinne, daß sie für uns den Schlüssel zu dem tieferen Verständnis auch schon des älteren Standpunktes bietet, sondern weil sie von den Buddhisten ohne Zweifel selbst als die für sie charakteristischste empfunden wurde, im Gegensatz vor allem zu der ātman-Lehre der Upaniṣaden, die in mystisch-mythologischer Weise den Kern der Einzelexistenz des Individuums mit dem der ganzen Welt zugrunde liegenden Subjekt, dem brahman, identifiziert hatte. Es ist nun eine Frage von der größten Bedeutung für die Beurteilung und das Verständnis der weiteren Entwicklung der buddhistischen Philosophie nach der Seite des Negativismus hin, ob diese Verneinung sich ursprünglich nur auf das Subjekt des einzelnen Bewußtseins oder, konkreter ausgedrückt, die Einzelseele bezog, oder ob sie auch auf die äußeren Dinge ausgedehnt wurde. Wäre nämlich das letztere der Fall, so hätten wir allen Anlaß, die Charakterisierung der buddhistischen Weltanschauung als einer negativisti-

schen nicht auf eine spätere Periode zu beschränken, sondern auch schon die frühere Lehre in diesem Sinne aufzufassen.

Vor dem Versuche, auf diese in mancher Hinsicht entscheidende Frage eine Antwort zu geben, muß auf eine fundamentale Schwierigkeit hingewiesen werden, die allen Untersuchungen, die sich auf die Erforschung der älteren Lehre beziehen, anhaftet. Sie beruht darin, daß es bis jetzt nicht gelungen ist, die Entstehungszeit des Pali-Kanons zu bestimmen, und daß wir insbesondere auch darüber noch völlig im Unklaren sind, ob nicht gerade im Suttapiṭaka, das jedenfalls der älteste Bestandteil des Kanons ist, Texte vereinigt wurden, die zeitlich weit auseinanderliegen. Die sprachlichen Indizien lassen im Stich, da damit zu rechnen ist, daß zur Zeit der definitiven Zusammenstellung des Kanons etwaige Altertümlichkeiten und Ungleichheiten des Kanons getilgt wurden und hiermit das Kriterium wegfällt, welches die Sprache an und für sich bieten würde. Man ist also wesentlich auf die immanente Kritik der Texte angewiesen, auf ihre Untersuchung nach der inhaltlichen Seite, und außerdem auf die Vergleichung der im Pali-Kanon enthaltenen Texte mit der chinesischen Überlieferung. Und diese Aufgabe ist bis jetzt überhaupt noch nicht in Angriff genommen, geschweige denn, daß wir mit feststehenden Resultaten in dieser Hinsicht zu rechnen hätten.[1]

Aber auch ohne auf diese Fragen näher einzugehen, glaube ich meine bezügliche Auffassung dahin präzisieren zu können, daß einzelne Bestandteile des Kanons, auch des Sutta-piṭaka, jüngerer Entstehung sind. Wenn nun also gewisse sich mit dem Mahāyāna berührenden Auffassungen und Theorieen sich im Sutta- oder Vinaya-piṭaka vorfinden, vom Abhidhamma überhaupt nicht zu reden —, so ist hiermit noch nicht gesagt, daß sie unbedingt als solche der älteren Lehre betrachtet werden dürfen, und nicht vielmehr als Neuerungen eines fortgeschritteneren Standpunktes. Und wenn wir von diesem Ge-

[1]) Schon hieraus dürfte zur Genüge erhellen, warum ich davon absehen muß, zu den von O. Franke, Festschrift für Kuhn, p. 152 ff. geäußerten Vermutungen über den Negativismus der ältesten Lehre Stellung zu nehmen. Zu einer Zurücknahme oder Modifikation meiner eigenen Aufstellungen, Prajñāparamita, p. 5 ff., sehe ich keine Veranlassung.

sichtspunkt aus die Beziehungen zwischen dem späteren Negativismus und dem Kanon des Hīnayāna ins Auge fassen, so ergibt sich als eine naheliegende Folgerung, daß etwaige Übereinstimmungen zwischen der Lehre des Mahāyāna und des Pali-Kanons noch nicht etwa als solche mit der ursprünglichen Lehre ohne weiteres betrachtet werden dürfen.

Wenden wir nun diese allgemeine Überlegung auf den konkreten Fall an, z. B. auf die vorhin berührte Frage, ob der Begriff der Leerheit der dharma, die Leugnung der Substantialität nicht nur mit Hinsicht auf das Ich, sondern ganz im allgemeinen auf die Objekte gelehrt wurde, so ergibt sich, daß tatsächlich jene Auffassung schon im Saṃyutta-nikāya ausführlich vertreten wird, und zwar in dem Kātyāyana-avavāda-sūtra[1]), auf das sich u. a. die Madhyamaka-kārikā ausdrücklich beruft.[2])

Hier finden wir schon die für den Madhyamaka-Standpunkt charakteristische Definition des „Mittleren Weges" *(madhyamā pratipad)* in dem Sinne, daß er die beiden Extreme des Seins und des Nichtseins vermeidet, wir finden außerdem die Angabe, daß „alle Dinge ohne ein Selbst sind" *(sarve dharmā anātmānah)*; hier finden wir schließlich jene Vergleiche der fünf skandha mit den Erscheinungen des Traumes, einer fata morgana oder einer zauberhaften Illusion, wie wir sie ganz ähnlich in der späteren Mahāyāna-Literatur antreffen. Wenn man aber auch nicht geneigt sein mag, die Auffassung, die uns in einzelnen Sutta des Saṃyutta-nikāya entgegentritt, als diejenige der ursprünglichen Lehre zu akzeptieren, so enthalten doch auch die anderen älteren Bestandteile des Kanons Hinweise genug, daß auch in ihnen die spätere Entwicklung in der Anlage wenigstens vorgezeichnet ist.[3])

---

[1]) Saṃy. Nik. v. II, p. 17.

[2]) Ed. Bibl. Buddh. p. 270.

[3]) Als eines der in dieser Beziehung merkwürdigsten Sutta ist wohl die an verschiedenen Stellen des Kanons (Saṃy. XX, 7; Aṅg. IV, 160; V, 79, 5) verzeichnete Prophezeihung zu betrachten, nach der die bhikkhu „die von dem Tathāgata verkündeten, tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen, mit Leerheit verbundenen suttanta, wenn sie dargelegt werden, nicht anhören werden" (ye te suttantā Tathāgatabhāsitā gambhīrā gambhīratthā

Wie sich dies aber auch verhalten mag — und es kann sich bei der Dürftigkeit der Indizien nur um Mutmaßungen handeln — wir sehen, daß etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung sich eine Anschauung bildete, die insofern neu war, als der Grundsatz der Wesenlosigkeit bewußtermaßen und mit aller Entschiedenheit in den Vordergrund gestellt wurde, und zwar in dem Maße, daß die gesamte Beurteilung der Erfahrungstatsachen lediglich noch unter dem Gesichtspunkte dieses Prinzips erfolgte. Man kann diese Verschiebung dahin präzisieren, daß an Stelle des ursprünglichen Pessimismus, der empirischer Positivismus gewesen war, ein theoretischer Negativismus herausgekehrt wurde. Dabei wurde aber doch auch der Inhalt und Gegenstand des ursprünglichen Systems erheblich in Mitleidenschaft gezogen, denn ein Prinzip, welches jedes Sein, jede Existenz leugnete, mußte notwendigerweise dahin führen, auch die Wahrheit derjenigen Begriffe und Sätze, welche als schlechthin gegeben hingenommen worden waren, in Frage zu stellen. So konnte man jetzt nicht mehr die Realität der skandha, d. h. der psychischen Kategorieen der visuellen Erscheinung (*rūpa*), der Empfindung (*vedanā*), des begrifflichen Denkens (*sañjñā*), der „Wirkungen" (*saṃskāra*), des Bewußtseins (*vijñāna*) ernstlich behaupten, ebenso wenig mehr die der Sinne (*indriya*) und der Sinnesgebiete (*āyatana*), der Elemente (*dhātu*) Erde, Wasser, Feuer, Luft (*vāyu*) und Äther (*ākāśa*), auch die Zeit büßte ihren realen Charakter ein, ferner wurden die Vorstellungen des Tuns (*karman*), des Kreislaufs (*saṃsāra*), ja sogar auch des Erlöschens (*nirvāṇa*) inhalts- und gegenstandslos; selbst die Sätze von der vierfachen Wahrheit vom Leid seiner Entstehung, seiner Zerstörung und dem Pfade, der zur Vernichtung des Leides führt, sowie der Satz des „abhängigen Entstehens" (*pratītya-samutpāda*) verloren ihre Geltung.

So konsequent man nun aber auch mit allen diesen Anschauungen und Begriffen aufräumte, so läßt sich doch nicht

---

lokuttarā suññatāpaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūsissanti). Dieses Sutta kann erst zu einer Zeit abgefaßt worden sein, als der Negativismus, die Lehre von der „Leerheit", nicht nur als von Buddha verkündet betrachtet wurde, sondern sogar schon durch nebenhergehende materialistische Strömungen teilweise wieder verdrängt worden war.

in Abrede stellen, daß man sich bemühte, den Gegensatz zu den älteren Anschauungen nicht akut werden zu lassen; und zwar boten sich zwei Wege, um einem inneren Konflikt aus dem Wege zu gehen. Zunächst behalf man sich mit dem Mittel, der doppelten Wahrheit. In seiner unbegrenzten Liebe zu den Lebewessen *(sattva)*, so sagte man, habe Buddha je nach den geistigen Fähigkeiten seiner Zuhörer diesen die absolute *(paramārtha)* oder die verhüllte *(saṃvṛti)* Wahrheit mitgeteilt. Im Sinne der absoluten Wahrheit wäre es aufzufassen, wenn der Erleuchtete von der Wesenlosigkeit der Persönlichkeit *(pudgala)* und der Objekte *(dharma)* gesprochen, im Sinne der verhüllten, wenn er im Widerspruch hierzu von der Realität aller jener Dinge gehandelt habe. Ja man ging soweit, daß man eine Reihe von Sūtra als solche des geraden oder echten Sinnes bezeichnete, die anderen als solche des schiefen oder ungenauen, und da war es denn naheliegend, daß man alle die jüngeren, unter dem Einfluß des Mahāyāna selbst entstandenen Sūtra als solche des genauen Sinnes bezeichnete, die älteren aber, die, rein objektiv betrachtet, einen viel höheren Anspruch auf Authentizität machen können, als solche des ungenauen Sinnes. Und um beide ohne Widerspruch auf Buddha zurückführen zu können, stellte man die kühne Theorie auf, Buddha habe in den verschiedenen Zeiten seines Lebens jene Standpunkte nach einander entwickelt, zunächst die Lehre der „Hörer" oder śrāvaka, dann in einer zweiten Periode die der Leerheit *(śūnyatā)*, ja er habe sogar in einer dritten Periode noch diejenige verkündet, welche in der Voraussetzung eines „Urbewußtseins" *(ālaya-vijñāna)* wurzelt, das aber viel eher auf pantheistische Einflüsse von Seiten des Brahmanismus zurückgeführt werden kann, denn auf die wirkliche Lehre und die Persönlichkeit des Stifters.

In enger Beziehung zu diesem Hypostasieren einer doppelten Wahrheit steht ein anderes Mittel, die unleugbaren und sicher auch unbequemen Widersprüche zu der älteren Lehre des Hinayāna aus dem Wege zu räumen. Es war das der Umdeutung. Man behielt die ursprünglichen Sätze dem Wortlaute nach bei, legte ihnen aber einen anderen, vielfach direkt entgegengesetzten Sinn unter. Beispiele für diese Umdeutung

finden wir vor allem in dem der Widerlegung des Hīnayāna gewidmeten Abschnitt von Bhāvavivekas Tarkajvālā, sie treten aber auch schon in den ältesten systematischen Texten der Mādhyamika entgegen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei hier nur angedeutet, wie man mit Erfolg bemüht war, dem „abhängigen Entstehen" *(pratītya-samutpāda)* eine andere Bedeutung unterzulegen. Man behielt diesen Ausdruck des abhängigen Entstehens bei, schrieb ihm aber eine Reihe von Prädikaten zu, die mit dem Begriffe selbst in einem unbestreitbaren Widerspruche stehen, nämlich die des Nicht-Entstehens, des Nicht-Vergehens, des Nicht-ewig, Nicht-abgeschnittenseins, des Nicht-Einen, des Nicht-Vielen, des Nicht-Kommens, des Nicht-Gehens usw., und indem man den in dieser Weise umgedeuteten Satz des „abhängigen Entstehens" an den Anfang des autoritativen Lehrbuchs der Schule, des Mādhyamikaśāstra, stellte, dokumentierte man vor allem die Zugehörigkeit zu der buddhistischen Gemeinde, man betonte aber auch zugleich die orthodoxe Korrektheit des eigenen Standpunktes, indem man dem Anhänger des Hīnayāna von vornherein die Möglichkeit abschnitt, die neue Lehre als nicht-buddhistisch zu bezeichnen, machte sie doch den Satz des pratītya-samutpāda, der als die theoretische Grundlage des ursprünglichen Systems gelten darf, zum Grundprinzip auch der neuen Lehre des Mahāyāna.

In ganz ähnlicher Weise deutete man den „achtgliedrigen Pfad" *(aṣṭāṅgika mārga)* um. Hatte Buddha das „richtige Schauen" *(samyag-dṛṣṭi)*, „richtige Überlegung" *(s. saṅkalpa)*, „r. Rede" *(s. vāk)*, „r. Tun" *(s. karmānta)*, „r. Leben" *(s. ājīva)*, „r. Gedenken" *(s. smṛti)*, „r. Bemühung" *(s. vyāyāma)*, „r. Konzentration" *(s. samādhi)* als die notwendigen Voraussetzungen eines richtigen Wandels bezeichnet, so wird in jenen späten Mahāyāna-sūtren dem Buddha die Lehre in den Mund gelegt, das richtige Schauen sei ein Nicht-Schauen, das richtige Erwägen sei ein Nicht-Erwägen usw.[1]) Denn selbstverständlich ist die sich für den Mahāyānisten aus der Nicht-Existenz der Dinge und der Objekte ergebende Konsequenz

[1]) Tarkajvālā, tib. Übers., bs Tan-hgyur mdo XIX, NE. f. 153 a, 167 a ff.

die, daß er jedes Handeln nicht nur für überflüssig hält, sondern geradezu als schädlich betrachtet, eine Folgerung, der sich ja auch der Vedānta von seinem diametral entgegengesetzten Standpunkt des abstrakten Monismus aus nicht zu entziehen vermochte.

Ja sogar die Bezeichnung der systematischen Ausgestaltung des Negativismus als „mittlerer Weg“ oder „mittlere Lehre“ ist auf eine derartige Umdeutung zurückzuführen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der ursprünglichen Lehre jener Ausdruck eine erheblich verschiedene Bedeutung gehabt hat. Wir lernen diese schon in der Ansprache kennen, mit der Buddha seine Laufbahn als Lehrer in dem Isipatana-Haine bei Benares einleitete.[1]) Hier bedeutet „mittlerer Weg“ *(majjhimā paṭipadā)* das Vermeiden einerseits der Hingabe an Begierden und Lüste, andererseits der Selbstquälerei und Askese, wie sie so vielfach in Indien gepflegt wird und auch von Buddha selbst, bevor er die Erleuchtung erlangte, geübt worden war.

Während so die Bezeichnung der neuen Bewegung als „mittlere Lehre“ mit einem Anschein von Recht, vielleicht aber sogar mit vollem Anspruch hierauf bis in die ältesten Zeiten des Buddhismus zurückgeführt wird — denn der Mahāvagga des Vinaya gehört ganz gewiß zu dem ursprünglichsten Bestand der Überlieferung — setzt andererseits die Benennung als „großes Fahrzeug“ *(mahāyāna)* schon den Gegensatz zu dem „kleinen Fahrzeug“ *(hīnayāna)* voraus und kann daher erst verständlich geworden sein, nachdem die Unterschiede beider Auffassungen sich hinreichend herausgebildet hatten, um auch weiteren Kreisen verständlich zu sein. In diesem Sinne wurde es denn ursprünglich, wie aus zahlreichen Stellen des vermutlich ältesten der Mahāyānatexte,[2]) der Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā,[3]) hervorgeht, als „neues Fahrzeug“ *(navayāna)*[4]) bezeichnet, „auf das gestellt *(samprasthita)* die Bodhisattva Mahāsattva durch die Hand eines guten Freundes *(kalyāna-*

[1]) Mahāvagga (Vinaya vol. I) p. 10 f.

[2]) Vgl. meine ‚Prajñāpāramitā‘ (Göttingen 1914) p. 2 ff.

[3]) Ed. Bibl. Ind. pp. 13 ff., 17, 139 f., 249, 282, 286.

[4]) Ebenso die tibetische Übersetzung (gsar du), während die chinesische mit „großes Fahrzeug“ überträgt.

mitra) geleitet sein werden und nichts mehr zu fürchten haben".[1]) Allerdings ist auch schon diesem Text die Gegenüberstellung von Mahāyāna und Hīnayāna nicht fremd,[2]) sodaß die Annahme naheliegt, die Entstehungszeit der Aṣṭasāhasrikā sei zugleich auch diejenige des Mahāyāna als einer neuen, in einem bewußten Gegensatz zur älteren Lehre stehenden Schule. die ihren ersten und für alle späteren Zeiten vollgültigen Ausdruck in den Darlegungen eben jenes Sūtra, das ja auch in der Tat hinsichtlich seiner inneren Bedeutung eine ganz hervorragende Stelle einnimmt, gefunden hat. Für das geschichtliche Verständnis der buddhistischen Lehrentwicklung wäre es nun naturgemäß von der größten Wichtigkeit zu wissen, welche die entscheidenden Punkte jenes Gegensatzes waren, denn so einfach liegen die Verhältnisse nicht, daß man sagen könnte, ausschließlich der Gedanke der Leerheit *(śūnyatā)* als des entscheidendsten Kennzeichens der neuen Richtung sei für die Unterscheidung zwischen Mahāyāna und Hīnayāna maßgebend gewesen. Es ist schon wiederholt, besonders von Suzuki in seinem nach modern-wissenschaftlicher Auffassung zwar in mancher Hinsicht dilettantischen, aber doch als Ausdruck eines genauen, „authentischen" Kenners des heutigen Mahāyāna-Buddhismus beachtenswerten Werkes „Outlines of Mahāyāna Buddhism" (London 1907), Introduction, darauf hingewiesen worden, daß hier eine einigermaßen verwickelte, einer genaueren Analyse nur schwer zugängliche Differenzierung vorliegt, die sich nicht nur auf die Lehrtendenz erstreckt, sondern auch auf die Auffassung einer Reihe von Begriffen, wie vor allem die des Bodhisattva und des Buddha selbst, die eher als Träger der Lehre in Anspruch zu nehmen sind, denn als ihr Gegenstand. So unterliegt denn die Definition des Mahāyāna als eines Summationsphänomens einer Menge einzelner, in ihrer Besonderheit nicht immer scharf umrissener Erscheinungen einer in den geschichtlichen Verhältnissen durchaus begründeten Unbestimmtheit, die noch dadurch erhöht wird, daß die Differenzierung jenes geistigen Gebildes, das unter

---

[1]) L. c. p. 17.
[2]) Lc. pp. 17, 238.

dem Namen „Mahāyāna" zusammengefaßt wird, sich bis auf den heutigen Tag in steigendem Maße fortgesetzt hat und eine einheitliche Betrachtung und Beurteilung als ausgeschlossen erscheinen läßt. Es ist unter diesen Umständen als ein günstiger Umstand zu betrachten, daß sich aus verhältnismäßig alter Zeit eine ausführliche Darlegung der Unterschiede des Mahāyāna und Hīnayāna, zugleich als eine apologetische Rechtfertigung des fortgeschritteneren Standpunktes gegenüber den Angriffen der Anhänger der älteren Lehre erhalten hat, und zwar in einem ausdrücklich und ausschließlich dieser Aufgabe gewidmeten Abschnitte der Tarkajvālā des Bhavya, eines ursprünglich in Sanskrit und von da ins Tibetische übertragenen umfangreichen Werkes, welches späterhin in Tibet die Grundlage einer Reihe von gleichfalls kompendiösen Darstellungen des Buddhismus und seiner Lehrentwicklung geworden ist, über die wir hauptsächlich durch Wassiljew[1]) unterrichtet sind.[2])

Allerdings die Frage, wann und unter welchen Verhältnissen Bhavya, der möglicherweise mit Bhāvaviveka, dem Verfasser eines Kommentars Prajñāpradīpa[3]) zu der Madhyamakakārikā des Nāgārjuna, identisch ist, gewirkt hat, wird sich schwerlich genau ermitteln lassen. Immerhin wird man auf Grund der Angaben von Hsüan[1]-chuang[3] [4]) und I[4]ching[4] [5]) seine Lebenszeit um 500 n. Chr. ansetzen dürfen.

Es bedarf keines besonderen Hinweises darauf, daß die Mitteilungen Bhavya's, so wertvoll sie für die Anschauungen der mahāyānistischen Zeit des Buddhismus sein mögen, für uns hinsichtlich der Entscheidung historisch-kritischer Fragen nicht diejenige Gewichtigkeit und Autorität besitzen, die sie

---

[1]) Buddhismus I. p. 287 (dtsch. Ausg.).

[2]) Außer den von Wassiljew namhaft gemachten Werken kommt Bu-stons „Geschichte des dharma" (*chos-hbyuṅ*), aus dem M. Th. v. Stcherbatskoi (Muséon, 1905, II) Auszüge mitgeteilt hat, in Betracht.

[3]) Tanjur, mdo. XVIII; chin. Übers. TE. XIX. 1 (Nanjio 1185).

[4]) Hsi[1] — yü[4] — chi[4] (Nanjio 1503), TE. XXXV, 7. 53 b; Beal, Records, v. II, p. 223, Watters, On Yuan — chang's Travels, v. II, p. 215, 221 ff.

[5]) Übers. von Takakusu (A Record of the Buddhist religion, 1896), p. 181; vgl. meine Schrift „Der ältere Vedānta", p. 19 n. 1 ;Journ. Roy. As. Soc. 1905 p. 11.

für den überzeugten Anhänger der späteren Richtung haben. Sie bedürfen immer selbst zu sehr der Nachprüfung, als daß sie zur Grundlage von Untersuchungen gemacht werden könnten, welche die Entwicklung eben jener neuen Richtung zum Gegenstand haben. Für den vorsichtigen Beurteiler liegt der Ausgangspunkt viel weiter zurück, ja man möchte sagen, er fällt überhaupt mit dem Ausgangspunkt der Erforschung selbst des ursprünglichen Buddhismus zusammen, nämlich mit dem Problem, das der im Süden überlieferte Pālikanon hinsichtlich seiner Entstehung und Zusammenhänge mit den übrigen Überlieferungen bietet. Man wird auch das Wesen des Mahāyāna und der dieses vorbereitenden Schulen nicht verstehen können, solange nicht klargestellt ist, ob und gegebenenfalls in welchem Umfange das Begriffssystem des Pālikanons nicht selbst an mahāyānistischen Tendenzen Anteil hat. So dehnt sich die Aufgabe von der Untersuchung des Verhältnisses des von dem ceylonesischen Theravāda überlieferten Tipiṭaka naturgemäß auf das der sonstigen Sekten des alten Buddhismus aus, immer mit besonderer Hinsicht auf die Bedeutung, die sie für die Entwicklung des Mahāyāna gehabt haben mögen.

Ein Besuch beim Borobudur*).

Von H. H. Karny in Buitenzorg (Java).

Eine Urlaubsreise nach Mitteljava bot mir im Juni 1922 Gelegenheit, den berühmten Kolossalbau des Borobudur zu besichtigen. Wie ein mächtiger Steinhügel mit zahllosen Zacken und Zinnen erhebt sich dieses unvergleichliche Denkmal vor dem staunenden Auge, ein Wahrzeichen längst verschwundener Kulturblüte, von dem man kaum glauben möchte, daß Menschenhand solches schaffen konnte. Es ist wirklich nicht zu verwundern, wenn unter den heutigen Eingeborenen der Umgebung die Sage geht, daß überirdische Wesen dieses wunderbare Bauwerk errichtet haben.

Klimmen wir über eine der steilen Steintreppen empor, so haben wir von jeder der zahlreichen Galerien einen prächtigen Ausblick (Fig. 1) auf die mächtigen Vulkanketten des Merapi und Merbabu, die im Hintergrund den Horizont abschließen. Auf jeder der Galerien und Terrassen erblicken wir eine Unzahl kleiner Dagobas — Kuppeln, die von einem Obelisken gekrönt sind — in deren jeder sich ein Buddhabild befindet oder doch wenigstens dereinst befand. Wenn wir uns fragen, was der Obelisk oben zu bedeuten hat, so läßt sich eine Antwort darauf nur finden, wenn wir die Darstellungen von derartigen Dagobas auf den Reliefs zum Vergleich mit heranziehen. Bei diesen sehen wir nie einen einfachen Obelisken auf der Kuppel oder dem Aschenbehälter, sondern stets einen Schirm. Das erkennen wir z. B. im unteren Relief der Fig. 6; auf anderen Darstellungen ist der Schirm übrigens oft noch größer und deutlicher. Der Schirm ist das Abzeichen höherer Würde: er wird auf den Bildern überall den Königen oder auch dem Buddha nachgetragen, findet sich aber auch über andern verehrungswürdigen Gegenständen, so über dem heiligen Feigenbaum (z. B. Relief: Wilsen No. 183 der Rückwand der ersten Galerie) oder über Lotosblumen (ebendort No. 193). Es darf uns also gar nicht wundern, wenn er auch

*) Der Aufsatz ging uns schon im Herbst 1922 zur Aufnahme zu, konnte aber erst jetzt in der Zeitschrift gebracht werden.

über den Dagobas wiederkehrt. In der körperlichen Darstellung war natürlich die Wiedergabe der geöffneten Schirmfläche aus Stein schon aus rein mechanischen Gründen unmöglich, und daher bleibt hier als Symbol des Schirmes nur mehr sein Stiel, der Obelisk, übrig.

Die Buddhafiguren unterscheiden sich von einander nur in der Haltung der Hände, die je nach den Himmelsrichtungen eine verschiedene ist. Wenn auch der Borobudur ganz zweifellos dem nördlichen Buddhismus angehört, so war es doch meiner Ansicht nach ganz verfehlt, hier an die verschiedenen Buddhas der einzelnen Weltalter oder die Dhyāni-Buddhas zu denken. Es handelt sich hier vielmehr sicherlich überall um ein und denselben Buddha, den Sākyamuni, nur in den verschiedenen ihm als Buddha zukommenden Funktionen: als der Erwachte (ins Nibbāna eingegangene), der liebevolle, der meditierende, der verheißende, der lehrende und der das Rad des Gesetzes drehende Buddha. Hält man, wie die meisten bisherigen Erklärer des Borobudur, an der anderen Deutung fest, so ergibt sich der Widersinn, daß in der obersten Hauptdagoba nach der Stellung der Hände gar nicht der Buddha des gegenwärtigen Zeitalters dargestellt wäre, sondern der des zweiten, längst vergangenen Weltalters, der Buddha Akshobhya.

In der vollständig nach außen abgeschlossenen Hauptdagoba auf der höchsten Terrasse fand man nämlich ein Buddhabild mit der Händehaltung der auf den Galerien nach Osten gerichteten Figuren. Dieses Buddhabild unterscheidet sich aber dadurch wesentlich von allen übrigen, daß es nicht vollständig ausgearbeitet ist. Gegenwärtig ist es von seinem ursprünglichen Platze entfernt und am Fuß des Borobudur unter einem Baum aufgestellt worden (Fig. 2).

Die meisten Interpreten haben sich den Kopf darüber zerbrochen, warum dieses Bildwerk nicht ausgearbeitet wurde. Wohl hat schon Wilsen darauf hingewiesen, daß dies den in das Nibbāna eingegangenen Buddha darstellt, was auch mit der Händehaltung und den Buddhabildern der Ostreihe tatsächlich übereinstimmt. Aber an diese richtige Bemerkung knüpfte dann Leemans in seinem umfangreichen Werk über den Borobudur (1873) unmögliche Folgerungen. Er sagt dort

(S. 458: ich übersetze aus dem Holländischen): „Der unvollendete, nicht ausgearbeitete Heilige kann uns doch nie den höchsten, vollkommensten Zustand vergegenwärtigen, sondern nur einen Zustand von Rückgang oder von Entwicklung. Aber dieser letztere Umstand läßt vielleicht eine begründete Deutung zu, wenn wir mit Wilsen annehmen, daß die Bilder in ihrer verschiedenen Haltung und Stellung in Beziehung stehen zu verschiedenen Menschwerdungen oder Erscheinungen des Buddha, wobei der Reihe nach ein neuer Buddha das Nirwāna verläßt, um den früheren, dessen Zeitraum abgelaufen war, zu ersetzen . . . . . . Der unvollendete, in der unzugänglichen Dagoba dem Auge vollständig entzogene, abgeschlossene und für das Leben nicht mehr bestehende Buddha ist dann zu vergleichen mit dem Samenkorn, mit dem Ei oder mit der Insektenpuppe, in denen aus dem scheinbaren Schlaf einmal ein neues Leben keimen wird." Diese Sätze beweisen aber weiter gar nichts, als daß Leemans sich kaum darüber im klaren gewesen sein kann, daß Nibbāna einen Zustand bezeichnet, aus dem es keine Rückkehr mehr gibt! Aber er machte Schule. Kern äußerte geradezu die Ansicht, es handle sich hier um den werdenden, gewissermaßen embryonalen Buddha eines künftigen Weltalters! Warum aber gerade diesen die gegenwärtige Menschheit an den höchsten Platz der Verehrung stellen sollte, hat er uns freilich nicht erklärt. Groneman meinte, daß dieses Buddhabild deswegen nicht ausgearbeitet worden sei, weil es ja vollständig abgeschlossen und daher ohnehin nicht sichtbar sei; Krom glaubte gar, es handle sich hier um eine mißlungene Schülerarbeit, die aus diesem Grunde hier vor den Blicken der Beschauer verborgen wurde. Und doch ist die richtige Erklärung für jeden, der nur einigermaßen in die Gedankenwelt des Buddhismus eingedrungen ist, so einfach und naheliegend. Auf der höchsten Terrasse steht natürlich der Buddha, der ins Parinibbāna eingegangen ist. Darum wurde nur durch die äußeren Umrisse angedeutet, daß auch hier wieder der Buddha gemeint ist, aber in dem unvorstellbaren und daher künstlerisch auch nicht genauer darstellbaren Zustand des höchsten Nibbāna.

Dieses eine Beispiel zeigt uns, daß es auch heute noch

durchaus nicht unangebracht ist, über den Borobudur zu sprechen, obwohl doch schon zahlreiche und zum Teil recht ausführliche Werke darüber bestehen. So liegt uns z. B. ein im allgemeinen recht guter Führer von Groneman vor (De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java, Semarang 1900). Aber auch dieses Buch ist nicht frei von Fehlern. Der Autor hat sich nämlich auf Grund der Lehren von Kern die seltsame Vorstellung angeeignet, der Buddha sei gar keine historische Persönlichkeit sondern ein Sonnengott. Und diese von der wissenschaftlichen Kritik längst überwundene Meinung veranlaßt ihn vielfach zu ganz irrigen Deutungen. Schon auf der ersten Textseite sagt Groneman (ich übersetze aus dem Holländischen): „Befugte Indologen, vor allem unser Hochschullehrer H. Kern, haben bewiesen, daß vieles von dem, was historisch nicht wahr sein kann, vollkommen erklärt wird, wenn man es als Mythus und den Helden des Mythus als Sonnengott auffaßt.“ Und dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch. Überall glaubt der Autor Beweise für diese Hypothese gefunden zu haben, die aber in Wirklichkeit bei unvoreingenommener Betrachtung gerade das Gegenteil davon bezeugen. So weist er auf S. 58 darauf hin, daß auf einem Relief der zweiten Galerie zur Linken des Buddha eine Mondsichel, zu seiner rechten eine Sonnenscheibe auf einem Lotoskissen in der Luft schwebt. Darin sieht er einen schlagenden Beweis für die Verbindung zwischen „Buddhadienst und Sonnendienst“. In Wirklichkeit zeigt aber gerade die gleichwertige Gegenüberstellung von Sonne und Mond auf dem Relief deutlich, daß nicht speziell die Sonne ein Symbol des Buddha ist. (S. 28): „Kern lehrt uns, daß der Buddha sowohl den Aufgang der Sonne wie auch des Mondes bedeutet, und beide Himmelskörper werden auch auf den Bildwerken des Borobudur mit dem Buddha in Verbindung gebracht.“ So wird der Buddha also plötzlich auch gleichzeitig zum Mondgott! Hierbei ist zu bedenken, daß schon die primitivsten Urvölker die Gottheiten für Sonne und Mond unterscheiden, und daß wir bei den hochstehenden Indern eine derartige Vermengung unmöglich annehmen können. Um diese Theorie aber zu stützen, wird auf einem der Reliefs aus der Sonne bei

Groneman plötzlich das Rad des Gesetzes. Das würde freilich ein schwerwiegendes Argument für die Gleichstellung von Buddha und Sonne bedeuten. Wer aber das Original untersucht, findet, daß die Gronemansche Deutung unhaltbar ist, daß es sich auch in dem von ihm angegebenen Relief um die Sonne und nicht um das Rad des Gesetzes handeln kann. Wo das Rad des Gesetzes vorkommt, wird es niemals dem Mond als gleichwertig gegenübergestellt und das spricht gerade sehr deutlich gegen die besprochene mythologische Auslegung. Auf einem Relief will Groneman zur Stütze seiner Theorie in sieben am Himmel schwebenden Kugeln die Planeten wiedererkennen. Aber genau ebensolche Kugeln finden wir auch auf einem andern Relief wieder, und zwar hier in größerer Anzahl; und dort werden sie von Leuten mit Schüsseln und sonstigen Gefäßen aufgefangen. Es sind dort also zweifellos Früchte, die vom Himmel herabregnen, wie uns ja auch sonst oft Darstellungen von Gold- oder Blumenregen begegnen. Da der Buddha nicht nur Sonnen-, sondern auch Mondgott sein soll, wird zur Stütze dieser Annahme auch noch der Kopfschmuck herangezogen, den er als Kind in Form einer Mond sichel am Haupte trägt. Groneman wendet sich hier (S. 28) ausdrücklich gegen Leemans, der das fragliche Objekt als Kopftuch erklärt hatte, und verweist dabei auf die Bilder beim Eingang von Tjandi Mendoet. Aber diese stellen doch angeblich einen König mit seiner Gattin und ihren Kindern dar; und hier tragen alle Kinder solche „Mondsicheln". Andererseits vertrat Yzerman die Auffassung, daß durch die Mondsichel stets Ānanda, „der Sohn des Mondes" angedeutet sein soll. Demgegenüber sagte aber Pleyte (S. 179) ganz mit Recht, daß auf den Skulpturen sehr verschiedene Personen durch solche „Mondsicheln" ausgezeichnet sind, die bestimmt nicht alle mit Ānanda identisch sein können. „Bei genauer Betrachtung der obengenannten Mondsichel," sagt er dann weiter, „ergibt sich, daß diese . . . . auch mit einem Perlenrand verziert angetroffen wird, woraus sich schließen läßt, daß die in Rede stehende Mondsichel höchstwahrscheinlich nicht als Mondsichel sondern als Kopftuch zu betrachten ist. Falls dies angenommen werden darf, geht daraus hervor, weil

auf Boro-Budur nur Kinder damit versehen sind, daß Bodhisattva-Statuen, welche dieses Merkmal tragen, wahrscheinlich ebenfalls als Kinder aufzufassen sind, in dem Sinne, daß damit ein Sohn bezeichnet wird, dem man, um ihn von seinem Vater zu unterscheiden, das Kopftuch als Reminiszens aus seiner Jugend gab." Auch meiner Ansicht nach kommt man bei Betrachtung aller Reliefs ganz zweifellos zu der Überzeugung, daß das fragliche Objekt irgend ein Kopfschmuck ist, der den Kindern überhaupt eigentümlich ist, gleichgültig ob es sich nun um ein Kopftuch oder um irgend etwas anderes handelt.

Ich habe hier nur die Schwächen des Gronemanschen Führers berührt, will aber damit durchaus nicht in Abrede stellen, daß uns sein Buch sonst viele wertvolle Winke und Anhaltspunkte zu richtigen Deutungen an die Hand gibt.

Ich hatte zwar eine volle Woche beim Borobudur zur Verfügung, konnte aber doch natürlich nicht daran denken, alle Reliefs durchstudieren zu wollen. Ich beschäftigte mich daher in erster Linie mit denen der oberen Reihe an der Rückwand der ersten Galerie, einerseits weil sie die bedeutsamsten sind, da sie ja den Lebenslauf des Buddha darstellen, und anderseits, weil darüber ein ausführliches Buch von Pleyte vorliegt (Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur; Amsterdam 1901). Leider ist dieses Buch in einem wenig guten Deutsch abgefaßt, das wegen seiner ausgesprochenen Batavismen mitunter fast unverständlich wird. Auch wirkt die häufige Verwechslung von rechts und links so störend, daß man schließlich überhaupt nicht mehr weiß, von welcher Seite der Autor eigentlich spricht. Im Vorwort betont Pleyte (S. IV), daß er an Ort und Stelle Gelegenheit hatte, „an den Originalen die Zeichnungen von Wilsen zu prüfen . . . . . Leider stellte sich auch heraus, daß letztere viel weniger zuverlässig sind, als erwünscht wäre." Danach könnte man nun glauben, Pleyte hätte die an manchen Stellen ja tatsächlich nachweisbaren Fehler der Wilsenschen Darstellungen richtig gestellt. Dem ist aber nicht so. Die folgende Darstellung wird zeigen, daß sich bei Vergleich des Originals ergibt, daß Wilsen gerade dort recht hat, wo Pleyte ihm Fehler vorwirft, während andererseits wieder Pleyte bei

vielen Reliefs die Wilsenschen Zeichnungen einfach ganz ohne jede Kritik übernommen hat. Wie wenig übrigens Pleyte in die buddhistische Materie eingedrungen ist, zeigt beispielsweise auch der Umstand, daß er an einer Stelle (S. 146) den Buddha als einen „Geistlichen" bezeichnet!

Aber auf jeden Fall hat Pleyte das Verdienst, als erster die schon vor ihm erkannte Tatsache, daß es sich beim Borobudur um ein mahāyānistisches Denkmal handelt, praktisch angewendet zu haben, während frühere Interpreten sich vergeblich bemühten, die Reliefs auf Grund hinayānistischer Texte zu erklären. Pleyte dagegen legte seiner Erklärung den Lalitavistara zugrunde, und man muß sagen, daß er damit im großen und ganzen erfolgreich war, wenn auch seine Erklärungen in manchen Details kaum richtig sind. Ich möchte nunmehr die Bilder, die das letzte Leben des Buddha betreffen, der Reihe nach durchgehen:

Die ersten Bilder zeigen die Vorgeschichte im Tusitahimmel. Schon die weitläufige Darstellung dieser Vorgänge läßt uns erkennen, daß wir es hier mit einer nordbuddhistischen Überlieferung zu tun haben. Bei der „Himmelfahrt der Pratyeka-Buddhas" erörtert Pleyte ausführlich, warum die vom Sitz emporschwebende Figur keinen Heiligenschein mehr hat und versucht, dies aus dem Text zu begründen. Diese Mühe wäre überflüssig gewesen, wenn er das Original angesehen hätte, denn dort hat auch dieser einen ebenso deutlichen Heiligenschein wie die übrigen, und es handelt sich bestimmt nur um einen Fehler der Wilsenschen Zeichnung (No. 7.).

Bei Relief No. 9 (nach Wilsen; Pleyte Fig. 5) ist das Rad des Gesetzes am Fuß des Thrones nur zweimal dargestellt, nicht viermal, wie Pleyte behauptet.

Relief No. 25 ist eins der wichtigsten, da es Māyās Traum darstellt und zeigt, wie der Buddha in Gestalt eines Elephanten zu ihr herabschwebt. Ich habe dieses Relief daher in Fig. 3 wiedergegeben. Nach dem Text muß der Elephant 6 Stoßzähne haben, und Pleyte zerbricht sich darüber den Kopf, warum er nur zwei hat. Wilsen konnte natürlich, als er die Zeichnung anfertigte, noch gar nicht wissen, daß der Elephant nach der Überlieferung 6 Zähne haben soll, und zeichnete da-

her einen gewöhnlichen Elephanten mit zwei Stoßzähnen, obwohl im Original deutlich 6 zu sehen sind.

Bei Relief No. 27 sagt Pleyte: „Auf der Blume des Lotus ist noch ein nicht näher zu bestimmendes Krönchen zu sehen“ und knüpft dann daran Erörterungen. In Wirklichkeit ist dieses angebliche „Krönchen“ der innere Kreis der Blütenblätter und die Lotosblüte wird daher auch auf allen Reliefs stets so dargestellt. Die daran geknüpften Erörterungen werden somit hinfällig. Auf dem nächsten Bild spricht Pleyte von einer Dienerin, die einen Spiegel trägt — wiederum nur auf Grund der Wilsenschen Darstellung; denn im Original ist es ein Fächer.

Bei Relief No. 35 nennt Pleyte das Blatt, das dem König stets (als Regenschirm) nachgetragen wird, ein „Pisangblatt“ und später an einer andern Stelle sogar einmal (bei Relief 53) ein „Palmblatt“. Schon Gronemann wendet sich deswegen (S. 28) mit Recht gegen Leemans und sagt (ich übersetze aus dem Holländischen): „Hätte die Regierung Leemans vor der Abfassung seines Werkes nach Java geschickt, so hätte er wohl auch kein Sente-Blatt (*Alocasia macrorhiza* Schott, also eine Aroidee) für ein Pisangblatt (*Musa* L.) gehalten, wie er wiederholt tat. Er hätte gesehen, wie die Javaner auch jetzt noch immer dieses Blatt als Notregenschirm verwenden, und hätte begriffen, warum es in alter Zeit, ebenso wie der Fliegenwedel (Tjêmara) aus Kuhhaaren, den Heiligen und Fürsten als Zeichen ihrer Würde nachgetragen wurde.“ Diese Worte würden ebenso auch auf Pleyte zutreffen, wenn er nicht im Vorwort gesagt hätte, er habe alles an Ort und Stelle eingehend studiert.

Bild No. 37 stellt die Belohnung des Traumdeuters dar. Das Relief ist sehr gut erhalten, während Pleyte behauptet, es sei „leider so sehr lädiert, daß es beinahe unerkennbar geworden ist.“ Trotzdem wirft er dann Wilsen vor, er hätte König und Königin verwechselt und knüpft daran folgende Bemerkung: „Indessen verdient es Beachtung, daß die Königin auf diesem Relief niedriger sitzt als ihr Gemahl, also eine untergeordnete Stellung einnimmt. Was dem Bildhauer den Anlaß gegeben hat, Māyā so vorzuführen, ist unerklärlich, da es dem

König jetzt bekannt ist, welche hohe Funktion seine Gattin erfüllen soll." Wenn man aber das Original untersucht, sieht man sehr deutlich, daß Wilsens Zeichnung in dieser Hinsicht richtig war. Nicht nur die Beinhaltung, der stark entwickelte Busen und der Kopfputz kennzeichnen die höher sitzende Figur als die Königin, sondern auch die ganze Umgebung. Neben der Königin befinden sich ihre Dienerinnen, neben dem König der Hauspriester, ein Hund, die Krieger und die Abzeichen der Königswürde (Schirm und Ariodeenblatt). Es ist mir somit ganz unbegreiflich, wie Pleyte in der Deutung die beiden Figuren verwechseln konnte — ganz abgesehen davon, daß die Königin eben jetzt, nach der Verkündigung der Geburt des Buddha, einen höheren Rang einnimmt und daher höher sitzen muß als der König. Die Pleytesche Deutung ist umso merkwürdiger, als auf allen früheren Reliefs beide gleich hoch sitzen und somit die Königin erst nach der Verkündigung der Geburt des Buddha plötzlich erniedrigt worden wäre!

Relief No. 47 ist eines der wenigen, wo die Zeichnung bei Pleyte von der bei Wilsen abweicht. Pleyte begründet dies auch mit den Worten: „Wilsen hat den König als Nāga gezeichnet mit zwei Schlangenköpfen auf seinem Haupte, doch sind letztere auf dem Original Schnörkel seines Thrones." In Wirklichkeit befindet sich das fragliche Objekt aber tatsächlich auf dem Kopf des Königs und ist kein Ornament der Thronlehne; ob es sich tatsächlich um Schlangenköpfe handelt, läßt sich allerdings nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Doch ist auf jeden Fall die Zeichnung bei Pleyte unrichtig.

Relief 51 zeigt wieder deutlich, daß Pleyte oft die Abbildungen bei Wilsen mehr wie die Originale untersucht haben muß. Denn der „kopflose Diener" hat im Original einen Kopf, und der „Kopfschmuck" daneben ist auch eine Person. Die Blätter, die der angeblich Kopflose trägt, sind in Wirklichkeit ein Strauß von Lotosknospen. Auf dem folgenden Relief ist die vorausgehende „lotustragende Gestalt" am linken Bildrand bestimmt nicht Brahma, sondern ein Diener mit einem Fliegenwedel. Das stets wiederkehrende Aroïdeenblatt bezeichnet Pleyte hier plötzlich als „Palmblattfächer"!

Bei Relief 59 spricht Pleyte sonderbarerweise von Kokospalmen, obwohl auch Wilsen ganz richtig Tâlabäume (Borassus) gezeichnet hat. Relief 71 deutet Pleyte merkwürdigerweise so, daß hier der Bodhisattva zweimal dargestellt sei. Die in der linken Bildhälfte sitzende Figur ist aber tatsächlich König Suddhodana im Gespräch mit der Göttin Vimalā, wie dies auch dem Text vollständig entspricht. Allerdings hat hier auch der König einen Heiligenschein (von Wilsen weggelassen), jedoch nicht nur auf diesem Relief, sondern auch sonst des öfteren.

Bei Relief '89 ist ganz links noch der unterste Teil eines Elephantenfußes zu erkennen, was wohl die Richtigkeit der Pleyteschen Deutung bestätigt, aber von ihm wie auch von Wilsen übersehen wurde. Pleyte bemerkt mit Recht, daß sich Relief 93 und 95 nach dem Texte des Lalitavistara nicht deuten läßt. Dies scheint mir vielleicht zu beweisen, daß die Skulpturen des Borobudur nach einem anderen, wenn auch im großen und ganzen recht ähnlichen Text hergestellt worden sind. Es ist aber kaum richtig, wenn Pleyte sagt, daß beide Reliefs sich nur sehr wenig von einander unterscheiden und der König auf beiden eine Lotosblume in der Hand hält. Das Original zeigt vielmehr deutlich, daß auf 93 der König (?) einen Lotos hält und die zu seiner Rechten (also vom Beschauer links) stehende Figur ihn mit gefalteten Händen darum bittet. Hinter dieser Figur sitzt ihr Gefolge. Auf dem nächsten Bild hält der König in seiner Linken nur mehr den unteren Stengelteil des Lotos, während die andere Figur die Blüte erhalten hat und sich damit anscheinend entfernt; denn sie befindet sich jetzt schon am linken Bildrand und auch ihr Gefolge ist aufgestanden.

Gerade diese ausführliche und weitläufige Darstellung der Wettkämpfe und der andern mit der Brautwerbung zusammenhängenden Vorgänge beweist meiner Ansicht nach wieder sehr deutlich, daß den Darstellungen des Borobudur eine nordbuddhistische Überlieferung zugrunde liegt. Denn diese füllen hier nicht weniger als zehn Reliefs, während sie in der südbuddhistischen Legende nur ganz kurz erwähnt werden. Man vergleiche zum Beispiel die Darstellung in der Nidānakathā

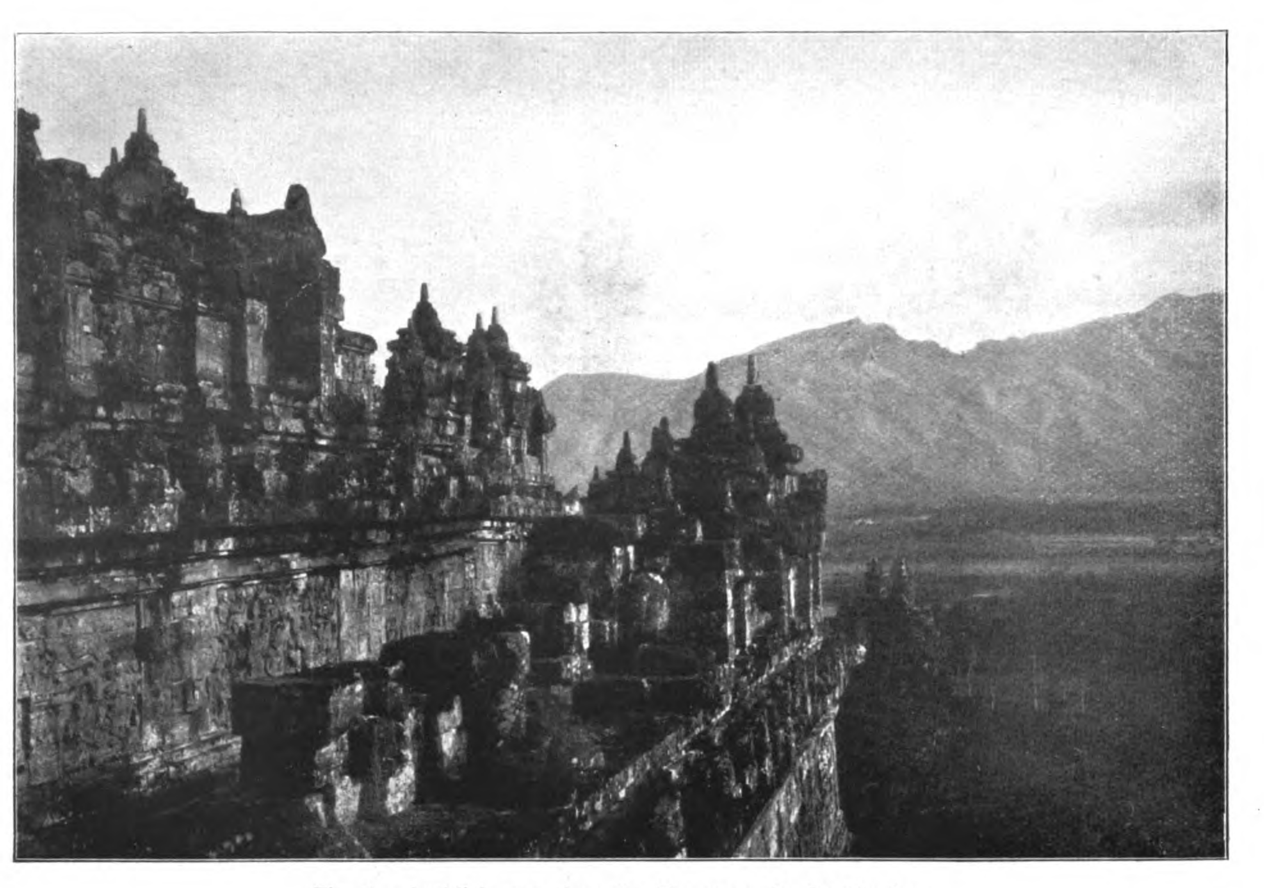


Fig. 1. Ausblick von einer der Terrassen des Borobudur.

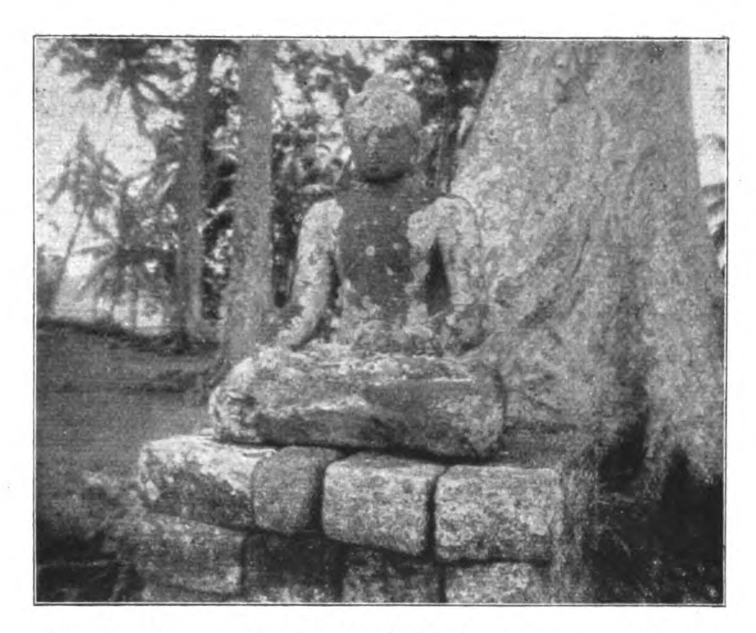


Fig. 2. Das unvollendete Buddhabild aus der Hauptdagoba.
Phot. Gammerloher.

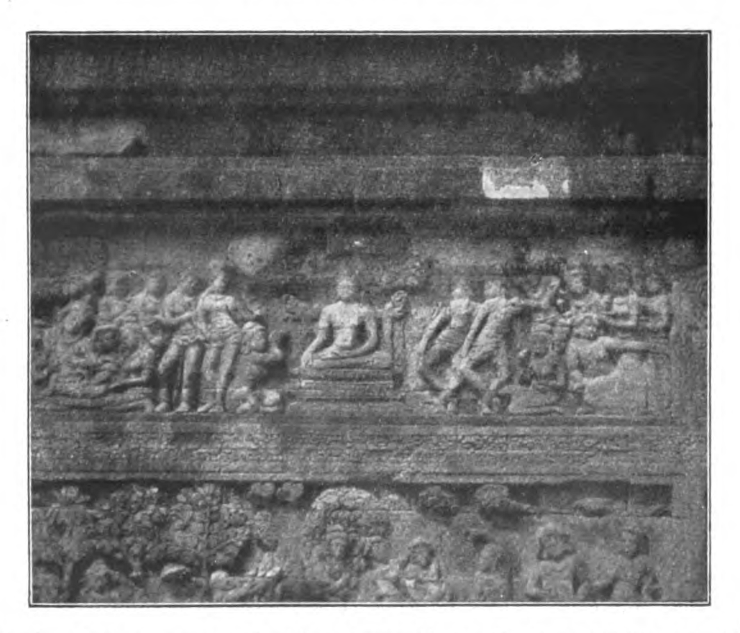


Fig. 4. Versuchung des Buddha durch Maras Töchter (Relief Nr. 189).
Phot. Cammerloher.



Fig. 3. Der Buddha schwebt in Gestalt eines Elefanten zu Mâyâ hernieder. (Rel. Nr. 25.)



Fig. 5. Der Buddha auf dem Lotosthron (Relief Nr. 209).
Phot. Cammerloher.

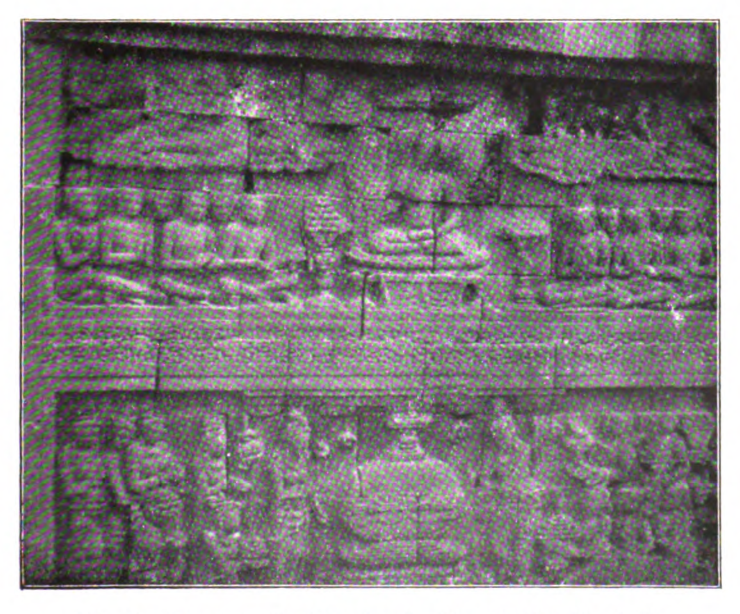


Fig. 6. Die erste Predigt des Buddha (Relief Nr. 239).
Phot. Cammerloher.

der Jātakas, wo alle diese Vorgänge nur in einem ganz kurzen Abschnitt angeführt werden und nicht einmal eine Seite einnehmen (in der Übersetzung von Dutoit, S.105).

Relief 97 zeigt den Wettstreit im Bogenschießen. Die 7 Palmen werden von Pleyte richtig als Borassus bezeichnet, während Groneman (S. 29) merkwürdigerweise Kokospalmen („kelapa") daraus macht. Bei Relief 101 kommt Pleyte ohne jeden ersichtlichen Grund zu der Meinung, daß hier Gopā zweimal dargestellt sei. Die stehende Figur zur Linken des Buddha (also für den Beschauer rechts) ist aber sicher nicht Gopā, sondern eine Dienerin; diese hält einen Fliegenwedel in der Hand, den wir doch sicherlich nicht als ein Abzeichen der Königin ansehen können! Nur die in der linken Bildhälfte (Pleyte nennt es rechts) stehende Figur ist wirklich Gopā.

Bei Relief 103 behauptet Pleyte, daß hier zum ersten Male dem Bodhisattva der Heiligenschein fehlt; dies ist nicht richtig, denn er fehlt ihm auch schon beim Bogenschießen. (auch im Original!). Auf Relief 107 ist die „musizierende Frau" in Wirklichkeit (im Original) mit ihrer Haartoilette beschäftigt und hält in der Linken einen Spiegel. Musikinstrumente sind überhaupt nicht vorhanden. Bei Relief 109 bemerkt Pleyte, daß Gopā „diesmal auch durch einen Nimbus angedeutet" sei. Hätte der Autor das Original genauer untersucht, so müßte er erkannt haben, daß ihr Heiligenschein nur bei Wilsen vorhanden ist; am Relief hat sie jedoch keinen, sondern nur der Boddhisattva. Relief 111—117 zeigen in herrlicher Darstellung die berühmten vier Erscheinungen bei der Ausfahrt. Namentlich die Erscheinung des Mönches ist prächtig ausgearbeitet und läßt den heiligen Schauer erkennen, der alle Anwesenden erfüllt. Im Original hat der Mönch übrigens einen Heiligenschein.

Zu Relief 121 fügt Pleyte hinzu: „Auf dem Original des Reliefs ist der bei Wilsen fehlende Nimbus des rechts sitzenden Bodhisattva noch ziemlich deutlich zu sehen; daß er hier fehlen würde, war auch kaum annehmbar, da diese Legende sich ganz auf den von ihm ausstrahlenden Glanz gründet." Auf dem Original fehlt er aber doch und war auch bestimmt

niemals vorhanden, da es noch sehr gut erhalten ist und alle Details des Kopfschmucks und der Rückwand sehr deutlich erkennen läßt! Die „Verzierung von Blättern" bei Relief 123 ist in Wirklichkeit ganz deutlich der immer wiederkehrende stilisierte Kopf. (von Groneman, S. 22, 23 als Garuḍakopf gedeutet).

Bei Relief 127 spricht Pleyte von vier vor dem Bodhisattva sitzenden Gottheiten, die „die Beherrscher der Windgegenden darstellen"; doch sind dieselben weder in dem sehr gut erhaltenen Original, noch auf der Zeichnung von Wilsen vorhanden. Bei Relief 139 bemängelt Pleyte, daß die Bäume so schlecht dargestellt seien, daß sie nicht näher zu bestimmen sind. Dies trifft allerdings für die Zeichnung bei Wilsen zu, aber nicht für das Original, wo die Bäume gerade hier so deutlich sind, daß man sie sehr gut erkennen kann. Wie mir ein botanischer Kollege mitteilt, sei der Mittelbaum Artocarpus integrifolia, links davon Musa.

Relief 153 zeigt uns den Bodhisattva mit den 5 Schülern des Rudraka, die aber nicht, wie Pleyte behauptet, „den Erfolg seiner strengen Askese überwachen", sondern von ihm belehrt werden, wie aus seiner Handhaltung deutlich erkennbar ist. — Relief 167 stellt die Speisung des Bodhisattva durch Sujātā dar. Es liegt nicht der mindeste Grund vor, mit Pleyte anzunehmen, daß auf diesem Bild Sujātā dreimal dargestellt sei. Nur die vor dem Bodhisattva stehende Figur ist tatsächlich Sujātā, alle übrigen sind Dienerinnen.

Relief 177 ist tatsächlich eigentlich ein Doppelbild; wenigstens kann auch hier ich keine andere Deutung finden, als die von Pleyte gegebene, wonach Sāgara mit der Schale zweimal vorkommt, das eine Mal, wie er sie von dem Bodhisattva in Empfang nimmt, das andere Mal, wie er sie dem Götterkönig Cakra übergibt. Dies ist aber auch das einzige Bild der ganzen Serie, wo tatsächlich eine Person zweimal vorkommt. Überall sonst, wo Pleyte derartiges annimmt, sind seine Deutungen nicht beweiskräftig.

Relief 181 zeigt uns die Verehrung des Bodhisattva durch Brahmā und Kālika. „Das Emblem, das Kālika anbietet, ist aber nicht näher zu bestimmen, weil identische Objekte bis

jetzt unbekannt blieben" bemerkt hierzu Pleyte. Hätte er sich nicht nur an Wilsens Zeichnung gehalten, so hätte er sicherlich bemerkt, daß auf dem Original dieses „Emblem" eine Lotosblume ist.

Relief 187 gibt eine prächtige Darstellung vom Kampfe Māras gegen den Bodhisattva und zeigt, wie sich die gegen den letzteren abgeschleuderten Geschosse vor ihm in Lotosblüten verwandeln. Anzunehmen, daß auf diesem Bilde Māra mehrmals dargestellt sei, wie Pleyte dies tut, liegt kein zwingender Grund vor.

Die Deutung, die Pleyte von Relief 189 gibt, ist m. E. verfehlt. Nur so konnte er auch zu der merkwürdigen Ansicht kommen, daß die Künstler es unrichtigerweise hierher gesetzt hätten, während es tatsächlich erst nach Relief 199 kommen sollte! Allerdings stellt das Bild die Versuchung des Bodhisattva durch Māras Töchter dar, aber bestimmt die erste, nicht die zweite Versuchung. Links sitzt Māra mit einigen seiner Töchter, die andern stehen zwischen ihm und dem Bodhisattva. Zur Linken des letzteren (also für den Beschauer rechts) sehen wir zwei von ihnen, wie sie „versuchten, indem sie die Schönheit ihres Körpers aufs vorteilhafteste entfalteten, den Bodhisattva in den Stricken der Liebe zu fangen", wie es im Text bei der ersten Versuchung heißt. In der Zeichnung bei Wilsen sind sie allerdings etwas plump dargestellt und dies veranlaßte Pleyte, der das Original hier offenbar nicht ausreichend untersuchte, zu der nur für die zweite Versuchung passenden Deutung: „Die in alte Weiber verwandelten Mädchen eilen davon, während ein bärtiger Mann dem Meister droht." Im Original eilen sie aber bestimmt nicht davon, sondern führen vor dem Bodhisattva sehr kokette Tänze auf (Fig. 4); auch sind sie durchaus nicht als alte Weiber, sondern im Gegenteil möglichst reizvoll dargestellt. Der bärtige Mann, der angeblich „droht", hält in Wirklichkeit ein Musikinstrument in Händen, mit dessen Tönen er den Tanz begleitet. Ganz rechts stehen große Musikinstrumente (eine Art von Trommeln, wie sie auch jetzt noch hier in Gebrauch sind) und dahinter einige menschliche Figuren; letztere sind aber bestimmt nicht, wie Pleyte meint, die Mädchen, die

jetzt „ihre natürliche Form wiederbekommen" haben. Tanzszenen sind auf allen Reliefs, wo sie vorkommen, immer ganz in dieser gleichen Weise dargestellt. Hätte Pleyte hier das Original genau betrachtet und auch noch einige Jātaka-Reliefs zum Vergleich herangezogen, so hätte er unmöglich zu seiner Deutung kommen können und eingesehen, daß das Bild wirklich an die Stelle gehört, an der es sich befindet.

Auf Relief 205 sitzen zu beiden Seiten des Buddha ganz gleichartige Gestalten, die wesentlich verschieden sind von den in der rechten Ecke stehenden Kaufleuten. Es ist also nicht möglich, mit Pleyte anzunehmen, daß die Kaufleute und die Waldgöttin hier zweimal dargestellt sind. Auch Relief 207 betrachtete Pleyte offenbar nur auf der Wilsenschen Zeichnung und nicht im Original. Die Zeichnung ist wohl unvollständig, aber durchaus nicht das Original, das bis zum unteren Rand herunter gut erhalten ist; auch die Beinstellungen sind überall noch gut zu erkennen. Auf dem Original halten die vier stehenden Figuren je eine Schale, während bei Wilsen eine von ihnen die Hände faltet und keine Schale hat. Dies hat Pleyte veranlaßt, zu bemerken, daß die vierte Schale von einer der sitzenden Figuren gehalten wird.

Beim folgenden Bild (209) sagt Pleyte wieder: „Auch dieses Relief ist ziemlich stark lädiert," was aber nicht stimmt; denn auch hier ist wiederum nur die Zeichnung bei Wilsen unvollständig. Das Original ist sehr gut erhalten (Fig. 5). Hinter dem einen der Kaufleute sitzt nach Pleyte „sein Bruder, von dem nur der Kopf sichtbar ist" — bei Wilsen allerdings, nicht aber im Original, wo auch die sitzende Figur vollständig erhalten ist. Auch die Bemerkung Pleyte's, „ob es Wilsen gewesen, der den Baum verkehrt abgezeichnet hat, oder ob es die Bildhauer sind, die hier Lotusse statt eines Baumes dargestellt haben, vermag ich nicht zu entscheiden", zeigt, daß er das Original nicht angesehen haben kann; denn danach ist deutlich zu sehen, daß hier wirklich Lotosblumen statt eines Feigenbaumes über dem Haupte des Buddha dargestellt sind (Fig. 5).

Auch das folgende Relief (211) bespricht Pleyte nur nach Wilsens Zeichnung, nicht nach dem Original. Er sagt: „Statt

des Wipfels des Baumes sehen wir das Rad des Gesetzes in Form einer stilisierten Lotosblume unter einem Schirm oberhalb des Buddhas Haupt abgebildet, zur Andeutung, daß es das „Drehen des Gesetzrades“ ist, worüber er sinnt.“ In Wirklichkeit ist im Baumwipfel eine Lotosblume dargestellt, die mit dem Rad des Gesetzes nicht die mindeste Ähnlichkeit hat. Wohl aber befindet sich am Fuß des Thrones jederseits ein Gesetzesrad, das Wilsen übersehen hat, und von dem daher auch Pleyte nichts bemerkt. Auf dem folgenden Bild (213) sieht Pleyte ein Gesetzesrad „diesmal neben des Buddhas linker Hand“; aber auch dieses ist in Wirklichkeit bestimmt nur eine Lotosblume.

Bei Relief 227 bemerkt Pleyte: „Nur die rechts vor dem Buddha sitzende Figur mit der hohen Haarfrisur geht uns hier an, welche eine Yakshi andeutet“. Am Original liegt aber zu dieser Annahme gar kein Grund vor, da auch bei dieser Figur in Wirklichkeit die Haarfrisur gar keine andere ist als bei allen übrigen.

Bei den beiden letzten Bildern (237 und 239) hat Gronemann (S. 33) eine Deutung gegeben, die ich hier im Wortlaut (in deutscher Übersetzung) wiedergeben möchte: „Das vorletzte Bild weist auf seinen Tod hin; denn die Leichenwaschung, die darauf abgebildet ist, kann nur dem Toten gelten, wenn auch die sitzende Haltung des Verstorbenen damit in Widerspruch zu stehen scheint.. Aber die Stellung auf dem Lotosthron, mit beiden Händen im Schoß, ist die Stellung der vollkommenen Ruhe, welche dem Nirvana entspricht. Sie ist auch die des vierten Dhyani-Buddha, Amitabha, die auf den vier unteren Mauern des Borobudur den Westen beherrscht, der untergehenden Sonne gegenüber, und die so wie diese das vollbrachte Tagewerk andeutet. Hinter dem Toten stehen zwei Mönche, die ihn aus ihren Gefäßen mit Reinigungswasser begießen, bevor die Leichenverbrennung dem stofflichen Bestehen ein Ende macht. Auf dem letzten Bildwerk thront der Buddha in derselben Haltung, als der verherrlichte Tote oder der unsterbliche Tathāgata, der trotz seines physischen Todes in seiner heiligen Lehre fortlebt und somit niemals gestorben ist und nicht sterben kann.“ Soweit

kommt man, wenn man den Buddha unbedingt zum Sonnengott machen will! Die Handhaltung auf dem vorletzten Bilde hat mit der untergehenden Sonne gar nichts zu tun, sondern ist die Stellung der Meditation, beweist also gerade, daß der Meister hier noch nicht ins Parinibbāna eingegangen ist. Auch ist die Händehaltung auf dem letzten Bild durchaus nicht dieselbe wie auf dem vorletzten, sondern zeigt uns hier jetzt den Meister predigend. Dies allein schon zeigt, daß Gronemanns Deutung nicht richtig sein kann, ganz abgesehen davon, daß es sehr schwer anzunehmen wäre, daß von der Gewinnung der ersten Jünger (der ehemaligen Schüler des Rudraka) bis zu seinem Tode alles Zwischenliegende ausgelassen sein sollte.

Hier trifft Pleyte mit seinen Erklärungen viel eher das Richtige. Das letzte Bild zeigt uns die erste Predigt, das vorletzte das vor derselben vom Meister genommene Bad. Auch sind auf allen diesen Bildern immer wieder seine ersten fünf Schüler deutlich zu erkennen, die nunmehr schon in buddhistischer Mönchstracht dargestellt sind (seit Relief 235). Zwei von ihnen sind auch die „Mönche" Gronemans, die den Meister mit Wasser übergießen. Sie sind auch auf dem letzten Bild wieder zu finden. Und insofern ist hier Pleytes Deutung unrichtig, wenn er sagt: „Links sitzen die Götter, rechts die Bodhisattvas". Ganz abgesehen davon, daß gar nicht zu erklären wäre, wieso hier bei einer irdischen Predigt plötzlich so viele Bodhisattvas herkommen sollten, zeigt uns das Original (Fig. 6) auch noch durch einen andern Umstand, daß diese Auffassung unrichtig sein muß. Denn von den zur Rechten des Buddha (also für den Beschauer links) sitzenden Figuren haben nur die fünf ersten Mönchstracht, nicht, wie Wilsen gezeichnet und Pleyte übernommen hat, auch der letzte. Sie sind sicher die fünf ersten Jünger, denn sie sind genau in derselben Tracht dargestellt wie auf den vorherigen Bildern. Die sechste Figur (am linken Bildrand) aber hat genau so einen hohen Kopfputz wie die auf der rechten Bildhälfte (also zur Linken des Buddha) sitzenden Figuren, die Pleyte als Götter deutet. Ich vermute, daß wir in ihnen eher vornehme Laienanhänger zu suchen haben. Daß einer derselben auch hinter den Mönchen sitzt, hat wohl seinen Grund vor allem in den

Raumverhältnissen des Bildes und in der Symmetrie, und wirkt weiter nicht störend. Daß er aber wirklich nicht gleich den übrigen ein Mönch ist, sondern demselben Stande angehört wie die Figuren der andern Bildseite, ist aus dem Original an dem sehr deutlichen Kopfschmuck unzweifelhaft zu erkennen.

Die vorstehenden Zeilen dürften vielleicht gezeigt haben, daß der Borobudur noch immer als unerschöpfliche Quelle für buddhologische Forschungen dienen kann, obwohl doch schon eine ziemlich umfangreiche Literatur über ihn besteht. Aber wenn schon bei den Reliefs, die das letzte Leben des Buddha darstellen und über die sogar ein besonderes Werk existiert, noch so viele Berichtigungen nötig waren, wie viel mehr wäre für die Wissenschaft noch von den anderen Darstellungen herauszuholen, namentlich auch von den Jātaka-Bildern, die zum großen Teil überhaupt noch gar nicht erklärt sind. Es wäre nur zu hoffen, daß solche Forschungen noch rechtzeitig vorgenommen würden, noch ehe das herrliche Bauwerk ganz zerfällt oder die Reliefs durch die ständig fortschreitende Überwucherung mit Flechten und Moosen ganz unkenntlich gemacht und zerstört werden.

Nachschrift.

Dies ist inzwischen schon geschehen, wie ich hiermit mit Befriedigung feststellen kann. Nach Abschluß des vorliegenden Artikels gelangte auch hierher das kürzlich erschienene Prachtwerk von N. J. Krom und T. van Erp, Beschrijving van Barabudur; I. Archäologische Beschrijving (s'. Gravenhage, Martinus Nijhoff), in welchem alle Reliefs sämtlicher Galerien eingehend und sachkundig besprochen und nach ausgezeichneten Photo-Aufnahmen reproduziert sind.

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung

aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten

zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

12. Nidāna-Saṃyutta

Die Gruppe von den Ursachen

(2. Fortsetzung)

Sutta 25. Bhūmija

Der Name *Bhūmija* bedeutet das gleiche wie „autochthon". Er wird zur Bezeichnung indischer Aboriginerstämme verwendet. So gibt es z. B. einen „Bhūmij" genannten Stamm, der im Grenzgebiet von Bengalen und Chota Nagpur zwischen Santals und Ho eingesprengt ist und nach dem Census von 1911 über 400 000 Individuen zählte. Man darf vielleicht annehmen, daß der Bhikkhu dieses Namens aus dem hinduisierten Teile eines solchen Stammes hervorgegangen war. — Der Bhikkhu Bhūmija begegnet uns auch in dem nach ihm benannten Sutta Nr. 126 des Majjhima-Nikāya (= III, S. 138 ff.).

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Als der ehrwürdige Bhūmija sich um die Abendzeit aus seiner Zurückgezogenheit erhoben hatte, begab er sich dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputta sich befand, begrüßte sich mit dem ehrwürdigen Sāriputta, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. — Zur Seite sitzend sprach nun der ehrwürdige Bhūmija zu dem ehrwürdigen Sāriputta also:

3. „Es gibt, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß Lust und Leiden[1]) selbst verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß Lust und Leiden von einem anderen verursacht sei. Es gibt (ferner),

---

[1]) P. *sukhadukkhaṃ*. Durch die Einsetzung dieses Begriffes, an Stelle von *dukkhaṃ* allein, unterscheidet sich der erste Teil unseres Sutta vom vorhergehenden.

verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß Lust und Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß Lust und Leiden nicht selbst bewirkt, auch nicht von einem andern bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei.

4. Was sagt uns hierüber, verehrter Sāriputta, der Erhabene, und was lehrt er? Wie müssen wir Bescheid geben, damit wir das, was der Erhabene behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Erhabenen fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend eine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem Punkt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?"[1])

5. „Ursächlich entstanden, Verehrter, ist Lust und Leiden, so hat der Erhabene behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn man so sagt, wird man das, was der Erhabene behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Erhabenen fälschlich einen Vorwurf erheben, wird man seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und keine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

6. Wenn da, Verehrter, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Lust und Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden). Und wenn ferner usw. usw. (= 24. 8) . . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden nicht selbst bewirkt, auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Lust und Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

7. Wenn da, Verehrter, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden

[1]) Vergl. die Anmerkung zum vorigen Sutta 24. 6.

selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, dieser Fall kommt nicht vor. Und wenn ferner usw. usw. (= 24. 9) . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, dieser Fall kommt nicht vor".

8. Es hatte aber der ehrwürdige Ānanda der Unterredung des ehrwürdigen Sāriputta mit dem ehrwürdigen Bhūmija zugehört.

9. Und es begab sich der ehrwürdige Ānanda dahin, wo sich der Erhabene befand, und nachdem er den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend berichtete nun der ehrwürdige Ānanda dem Erhabenen die ganze Unterredung des ehrwürdigen Sāriputta, wie sie mit dem ehrwürdigen Bhūmija stattgefunden hatte.

10. „Gut, gut, Ānanda! Auf solche Weise wird Sāriputta richtigen Bescheid geben. Ursächlich entstanden, Ānanda, ist Lust und Leiden, so habe ich behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn er so sagt, wird er das, was ich behauptet habe, richtig wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erheben; er wird meiner Lehre gemäß Bescheid geben, und keine logisch begründete Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

11. Wenn da, Ānanda, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Lust und Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden). Und wenn ferner usw. usw. (= 24. 8) . . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden nicht selbst bewirkt, auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Lust und Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

12. Wenn da, Ānanda, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und

Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, dieser Fall kommt nicht vor. Und wenn ferner usw. usw. (= 24. 9) . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß Lust und Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, dieser Fall kommt nicht vor.

13. Wenn da, Ānanda, körperliches Tun stattfindet, so entsteht wegen des Bewußtwerdens des körperlichen Tuns[1]) für die eigene Person Lust und Leiden. Oder wenn da, Ānanda, Reden stattfindet, so entsteht wegen des Bewußtwerdens des Redens für die eigene Person Lust und Leiden. Oder wenn da, Ānanda, Denken stattfindet, so entsteht wegen des Bewußtwerdens des Denkens für die eigene Person Lust und Leiden.

14. Durch das Nichtwissen als Ursache bringt man entweder selber, Ānanda, eine Gestaltung des körperlichen Tuns hervor,[2]) infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht; oder aber andere, Ānanda, bringen eine Gestaltung des körperlichen Tuns hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht. Mit Überlegung entweder, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des körperlichen Tuns hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht; oder aber ohne Überlegung, Ānanda,

---

[1]) P. *kāyasaṃcetanā — vacīsaṃcetanā — manosaṃcetanā.* Zur Bedeutung von *saṃcetanā* vgl. *rūpa-, sadda-, gandhasaṃcetanā* usw. Dīgha II. 309 (mehr als *rūpasaññā* usw.), sowie das Adj. *saṃcetanika* „bewußt, wissentlich" *Vinaya* II. 38, III. 112, IV. 30, 127; Majjhima III. 207; Aṅguttara V. 292.

[2]) P. *kāyasaṃkhāraṃ* (*vacī-, manosaṃkhāraṃ*) *abhisaṃkharoti.* Alles unser Tun besteht in körperlichem Handeln, Reden oder Denken. Jede einzelne Handlung, jedes Wort, jeder Gedanke ist eine Hervorbringung, ein Gebilde, eine Gestaltung, ein *saṃkhāra,* und aus allen diesen einzelnen Gebilden (Mrs. Rhys Davids: „activities") setzt sich das Kamma zusammen, das die Wiedergeburt bestimmt. Seidenstücker (Pali-Buddhismus, S. 20) gebraucht die Ausdrücke „Körper-Prozeß, sprachlicher Prozeß, geistiger Prozeß."

bringt man eine Gestaltung des körperlichen Tuns hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht.

15. Entweder selber, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des Redens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht; oder aber andere bringen eine Gestaltung des Redens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht. Mit Überlegung entweder, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des Redens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht; oder aber ohne Überlegung, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des Redens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht.

16. Entweder selber, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des Denkens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht; oder aber andere, Ānanda, bringen eine Gestaltung des Denkens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht. Mit Überlegung entweder, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des Denkens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht; oder aber ohne Überlegung, Ānanda, bringt man eine Gestaltung des Denkens hervor, infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht.

19. In diesen sechs Fällen, Ānanda, ist man auf das Nichtwissen (als letzten Grund) hinaus gekommen.[1]) Nach restlosem Verschwinden aber, Ānanda, und nach Aufhebung des Nichtwissens gibt es kein körperliches Tun, infolge dessen einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht, — gibt es kein Reden, infolge dessen einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht, — gibt es kein Denken, infolge dessen einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht. Es gibt da kein Feld, es gibt da keine Grundlage, es gibt da keinen Bereich, es gibt da keine Beziehung,[2]) infolge deren einem für die eigene Person Lust und Leiden entsteht."

---

[1]) P. *avijjā anupatitā*, d. h. durch logisches Verfolgen (wörtl. Nachfliegen) der ganzen Verkettung der Ursachen hat man schließlich als letzten Grund die *avijjā* erreicht. Vgl. *anupāta* in *vādānupāta*, Anm. zu 12. 24. 6.

[2]) P. *khettaṃ*, *vatthu*, *āyatanaṃ*, *adhikaraṇaṃ*. Der Sinn ist: es fehlen alle Voraussetzungen für die *saṃkhārā*.

Sutta 26. Upavāṇa

Der Bhikkhu Upavāṇa wird im Kanon mehrfach erwähnt. Er war eine Zeit lang der *upaṭṭhāka* des Buddha, d. h. der Schüler, der ihn zu persönlicher Dienstleistung ständig begleitete. So Saṃy. VII. 13. 2 ff. (I, S. 174). Im Dīgha XVI. 5. 4 und XXIX. 41 (II. 138 und III. 141) wird von Upavāṇa erzählt, daß er bei dem Buddha steht und ihm Luft zufächelt. An anderen Stellen finden wir ihn im Gespräch mit dem Buddha (Saṃy. XXXV. 70. 2 ff. = IV, S. 41) oder mit Sāriputta (Saṃy. XLVI. 8. 1 ff. = V, S. 76; Aṅguttara, Catukkanipāta (175. 1 ff. = II, S. 163) oder mit Ānanda (Aṅguttara, Pañcakanipāta 166. 6 ff. = III. 195). Die Verse, die ihm an der zuerst angeführten Stelle S. I. 175 in den Mund gelegt werden, sind als V. 185 und 186 in die Theragāthā aufgenommen.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. Und es begab sich der ehrwürdige Upavāṇa dahin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, sprach dann der ehrwürdige Upavāṇa zu dem Erhabenen also:

3. „Es gibt, Herr, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas,[1]) die verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei. Es gibt aber auch, Herr, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, die verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei. Es gibt (ferner), Herr, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, die verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei. Es gibt aber auch, Herr, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, die verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt, auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei.

4. Was sagt uns hierüber der Erhabene und was lehrt er? Wie müssen wir Bescheid geben, damit wir das, was der Erhabene behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Erhabenen fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend eine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem Punkt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?"

5. „Ursächlich entstanden, Upavāṇa, ist das Leiden, so

[1]) Der Zusatz „Anhänger der Lehre vom Kamma" *(kammavādā)* fehlt in dieser Version.

habe ich behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn einer so sagt, wird er das, was ich behauptet habe, richtig wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erheben; er wird meiner Lehre gemäß Bescheid geben, und keine logisch begründete Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

6. Wenn da, Upavāṇa, Samaṇas und Brāhmaṇas verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden). Und wenn ferner usw. usw. (= 24. 8) . . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt, auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

9. Wenn da, Upavāṇa, Samaṇas und Brāhmaṇas verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, dieser Fall kommt nicht vor. Und wenn ferner usw. usw. (= 24. 9) . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt, auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, dieser Fall kommt nicht vor."

Sutta 27. Die Ursächlichkeit

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Aus dem Nichtwissen als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.[1])

[1]) Man hat sich die ganze Kausalitätsreihe fortgesetzt zu denken bis zu dem Schlußglied „Alter und Tod". An dieses knüpft dann die Definition in 3 (= 12. 2. 4) an, und es folgt in 4 der Hinweis auf den *ariya aṭṭhaṅgika magga*, der zur Aufhebung von Alter und Tod führt. Dann werden in 5 bis 14 die übrigen Glieder der Nidānakette in der rückläufigen Reihenfolge definiert. Dazu ist oben 12. 2. 5 ff. zu vergleichen. Bei jedem

3. Was aber, ihr Bhikkhus ist Alter und Tod? Das Altern der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Hinsiechen, ihr Gebrechlichwerden, das Ergrauen der Haare, das Welkwerden der Haut, die Abnahme der Lebenskraft, der Verfall der Sinne: das heißt Alter. — Das Fortgehen und Ausscheiden der verschiedenen Einzelwesen aus den verschiedenen Klassen von Wesen, ihre Vernichtung, ihr Verschwinden, ihr Hingang und Sterben, der Ablauf der Lebenszeit, die Vernichtung der Wesensbestandteile, das Abwerfen der Leiblichkeit: das heißt Tod. So ist dieses das Alter, dieses der Tod.

4. Aus dem Ursprung der Geburt (folgt) der Ursprung von Alter und Tod; aus der Aufhebung der Geburt (folgt) Aufhebung von Alter und Tod. Das ist der edle achtgliedrige Pfad, der zur Aufhebung von Alter und Tod führende Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen; rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.

5—13. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein?

14. Was aber, ihr Bhikkhus, sind Gestaltungen? Drei Arten Gestaltung, ihr Bhikkhus, gibt es: die Gestaltung des körperlichen Tuns, die Gestaltung des Redens, die Gestaltung des Denkens. Das, ihr Bhikkhus, heißt Gestaltungen. — Aus dem Ursprung des Nichtwissens (folgt) der Ursprung der Gestaltungen; aus der Aufhebung des Nichtwissens (folgt) Aufhebung der Gestaltungen. Das ist der edle achtgliedrige Pfad, der zur Aufhebung der Gestaltungen führende Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.

15. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger auf diese

Einzelglied ist der Hinweis auf den achtgliedrigen Pfad zu ergänzen, wie er in 14 bei den *saṃkhārā* sich findet. Seine Kenntnis bedeutet eben Aufhebung der *avijjā* und damit der *saṃkhārā*, d. h. des *kamma*, und aller ihrer Folgen.

Weise die Ursächlichkeit kennt, auf diese Weise den Ursprung der Ursächlichkeit kennt, auf diese Weise die Aufhebung der Ursächlichkeit kennt, auf diese Weise den zur Aufhebung der Ursächlichkeit führenden Weg kennt: ein solcher, ihr Bhikkhus, heißt ein edler Jünger, der mit (richtiger) Anschauung begabt ist,[1]) der mit Einsicht begabt ist, der zu dieser guten Lehre gelangt ist, der diese gute Lehre schaut, der die Erkenntnis des Strebenden besitzt, der das Wissen des Strebenden besitzt, der mit dem Ohr der Wahrheit begabt ist, ein edler der, die (in die höchste Wahrheit) eindringende Erkenntnis besitzt. der da anpocht an die Pforte des Nirvana."

Sutta 28. Der Bhikkhu.

Sutta 28 ist im wesentlichen eine Dublette des vorangehenden Sutta, nur daß in 26 ff. = 28. 15 ff. an Stelle des Begriffes *paccaya* „Ursächlichkeit" die einzelnen Glieder der Kausalitätsreihe eingefügt werden. Auch die Einführung ist etwas verschieden und in 26 schlechthin von einem Bhikkhu statt von einem *ariya sāvaka* (27. 15) die Rede.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.
2. Da nun usw. usw. (= 12. 1. 2).
3. „Hier ist ein Bhikkhu, ihr Bhikkhus, der Alter und Tod kennt, den Ursprung von Alter und Tod kennt, die Aufhebung von Alter und Tod kennt, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg kennt.
4. Der die Geburt kennt usw.
5. Der das Werden kennt usw.
6. Der das Erfassen kennt usw.
7. Der den Durst kennt usw.
8. Der die Empfindung kennt usw.
9. Der die Berührung kennt usw.
10. Der die sechs Sinnesbereiche kennt usw.

---

[1]) Die einzelnen Termini sind im Pāli: 1. *diṭṭhisampanno*, 2. *dassanasampanno*, 3. *āgato imaṃ saddhammaṃ*, 4. *passati imaṃ saddhammaṃ*, 5. *sekhena ñāṇena samannāgato*, 6. *sekhāya vijjāya samannāgato*, 7. *dhammasotasamāpanno*, 8. *ariyo nibbedhikapañño*, 9. *amatadvāram āhacca tiṭṭhati*. Zu *ariyo* bemerkt der Ko. (ed. Siam. II, 76 ult.) „der über die Stufe der gewöhnlichen Menschen hinaus gekommen ist", zu *amataṃ* (77[2]), daß es eine Bezeichnung des Nirvana sei.

11. Der **Name und Form** kennt usw.

12. Der das **Bewußtsein** kennt usw.

13. Der die **Gestaltungen** kennt, den Ursprung der Gestaltungen kennt, die Aufhebung der Gestaltungen kennt, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Pfad kennt.

14. Was aber ist, ihr Bhikkhus, **Alter und Tod**? Das Altern der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Hinsiechen, ihr Gebrechlichwerden, das Ergrauen der Haare, das Welkwerden der Haut, die Abnahme der Lebenskraft, der Verfall der Sinne: das heißt Alter. — Das Fortgehen und Ausscheiden der verschiedenen Einzelwesen aus den verschiedenen Klassen von Wesen, ihre Vernichtung, ihr Verschwinden, ihr Hingang und Sterben, der Ablauf der Lebenszeit, die Vernichtung der Wesensbestandteile, das Abwerfen der Leiblichkeit: das heißt Tod. So ist dieses das Alter, dieses der Tod: das, ihr Bhikkhus, heißt Alter und Tod.

15. Aus dem Ursprung der Geburt (folgt) der Ursprung von Alter und Tod; aus der Aufhebung der Geburt (folgt) Aufhebung von Alter und Tod. Das ist der edle achtgliedrige Pfad, der zur Aufhebung von Alter und Tod führende Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.

16—24. Was aber, ihr Bhikkhus, ist **Geburt** — **Werden** — **Erfassen** — **Durst** — **Empfindung** — **Berührung** — **die sechs Sinnesbereiche** — **Name und Form** — **Bewußtsein**?

25. Was aber, ihr Bhikkhus, sind **Gestaltungen**? Drei Arten Gestaltung, ihr Bhikkhus, gibt es: die Gestaltung des körperlichen Tuns, die Gestaltung des Redens, die Gestaltung des Denkens. Das, ihr Bhikkhus, heißt Gestaltungen. — Aus dem Ursprung des Nichtwissens (folgt) der Ursprung der Gestaltungen; aus der Aufhebung des Nichtwissens (folgt) Aufhebung der Gestaltungen. Das ist der edle achtgliedrige Pfad, der zur Aufhebung der Gestaltungen führende Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.

26—36. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein Bhikkhu auf diese Weise Alter und Tod kennt, auf diese Weise den Ursprung von Alter und Tod kennt, auf diese Weise die Aufhebung von Alter und Tod kennt, auf diese Weise den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg kennt, — (wann er) auf diese Weise die Geburt — das Werden — das Erfassen — den Durst — die Empfindung — die Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — das Bewußtsein — die Gestaltungen, den Ursprung der Gestaltungen, die Aufhebung der Gestaltungen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Pfad kennt:

37. Ein solcher Bhikkhu, ihr Bhikkhus, heißt einer, der mit (richtiger) Anschauung begabt ist, der mit Einsicht begabt ist, der zu dieser guten Lehre gelangt ist, der diese gute Lehre schaut, der die Erkenntnis des Strebenden besitzt, der das Wissen des Strebenden besitzt, der mit dem Ohr der Wahrheit begabt ist, ein edler, der die (in die höchste Wahrheit) eindringende Erkenntnis besitzt, der da anpocht an die Pforte des Nirvana."

Sutta 29. Samaṇas und Brāhmaṇas

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2—12. „Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, die da Alter und Tod nicht verstehen, den Ursprung von Alter und Tod nicht verstehen, die Aufhebung von Alter und Tod nicht verstehen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg nicht verstehen, — welche Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen nicht verstehen, den Ursprung der Gestaltungen nicht verstehen, die Aufhebung der Gestaltungen nicht verstehen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg nicht verstehen, —

13. Nicht sind, ihr Bhikkhus, diese Samaṇas oder Brāhmaṇas von mir unter den Samaṇas als solche anerkannt oder unter den Brāhmaṇas als solche anerkannt, und nicht haben auch diese ehrwürdigen Herrn das Ziel ihrer Samaṇaschaft

oder das Ziel ihrer Brāhmaṇaschaft bei Lebzeiten schon durch eigenes Begreifen und Verwirklichen erreicht.

14—24. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas aber, die da Alter und Tod verstehen, den Ursprung von Alter und Tod verstehen, die Aufhebung von Alter und Tod verstehen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg verstehen, — welche Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen verstehen, den Ursprung der Gestaltungen verstehen, die Aufhebung der Gestaltungen verstehen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg verstehen, —

25. Diese Samaṇas oder Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, sind von mir unter den Samaṇas als solche anerkannt und unter den Brāhmaṇas als solche anerkannt, und es haben auch diese ehrwürdigen Herrn das Ziel ihrer Samaṇaschaft und das Ziel ihrer Brāhmaṇaschaft bei Lebzeiten schon durch eigenes Begreifen und Verwirklichen erreicht."

Sutta 30. Samaṇas und Brāhmaṇas.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Da nun usw. usw. (= 12. 1. 2).

3. „Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, ihr Bhikkhus, welche Alter und Tod nicht kennen, den Ursprung von Alter und Tod nicht kennen, die Aufhebung von Alter und Tod nicht kennen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg nicht kennen, — daß diese über Alter und Tod hinweg kommen werden,[1]) dieser Fall kommt nicht vor.

4—13. (Die Samaṇas oder Brāhmaṇas,) welche Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen nicht kennen, den Ursprung der Gestaltungen nicht kennen, die Aufhebung der Gestaltungen nicht kennen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden

[1]) P. *samatikamma ṭhassanti.* Über die periphrastischen Bildungen des Gerunds mit der Wz. *ṭhā* vergl. Geiger, Pāli, Literatur und Sprache, S. 137. § 174. 3.

Weg nicht kennen, — daß diese über die Gestaltungen hinweg kommen werden, dieser Fall kommt nicht vor.

14. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas aber, ihr Bhikkhus, welche Alter und Tod kennen, den Ursprung von Alter und Tod kennen, die Aufhebung von Alter und Tod kennen, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg kennen, — daß diese über Alter und Tod hinweg kommen werden, dieser Fall kommt vor.

15—24. (Die Samaṇas oder Brāhmaṇas,) welche Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen kennen, den Ursprung der Gestaltungen kennen, die Aufhebung der Gestaltungen kennen, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg kennen, — daß diese über die Gestaltungen hinweg kommen werden, dieser Fall kommt vor."

Kaḷārakhattiya-Vagga

Der Abschnitt vom Edelmann Kaḷāra

Sutta 31. Geworden

Der „Pārāyana" genannte Abschnitt, aus dem ein Vers zitiert wird, gehört dem Suttanipāta an und bildet hier den fünften und letzten Vagga. Die *Ajitamānavapucchā* „die Fragen des Brahmanen Ajita" umfassen die Verse 1032 bis 1039 der ganzen Sammlung. Der zitierte Vers ist Nr. 1038. Er enthält die Frage nach der *iriyā*, der Lage, dem Charakter oder Wesen (der Komm. zum S., Siam-Ausg. II, 77[15] umschreibt den Begriff durch *vutti*, *gocaravihāra*, *paṭipatti*) 1) der *saṃkhātadhammāse* (Ko: „so werden die genannt. die den Dhamma erkannt, den Dh. erwogen, den Dh. vollkommen durchgeführt haben") und 2. der *sekhā*, die „hier" (d. h. in der Buddhagemeinschaft) noch auf dem Wege zur Vollendung begriffen sind, die noch auf einer der sieben Vorstufen stehen. Diese sind je die beiden Stufen (*magga* „Weg" und *phala* „Frucht, Erfolg") des *sotāpanna*, der in den Strom (der Erlösung) eingetreten ist, des *sakadāgāmin*, der nur noch einmal in ein irdisches Dasein eintreten wird, des *anāgāmin*, der nicht mehr in ein irdisches Dasein eintreten, sondern aus einer himmlischen Existenz unmittelbar in das Nirvana eingehen wird, und endlich die Unterstufe (*magga*) des *arahant*, des „Vollendeten". Die Oberstufe (*phala*) des Arahant ist der Erlösungszustand. Der Erlöste ist *saṃkhātadhammo*.

Das ganze Sutta beschäftigt sich mit den beiden Begriffen *upādāna* „Erfassen" (= *āhāra* „Nahrungsstoff", vergl. die Einl. zu Sutta 11) und *bhava* „Werden" (*bhūta* „geworden") der Kausalitätsreihe. Der Grundgedanke ist der: Alles Gewordene hat zur Voraussetzung das Erfassen eines Nahrungsstoffes, das Haften am Nahrungsstoff; ohne *upādāna* kein *bhava*. Hat der Strebende das erkannt, so wird er durch Aufhebung des *upādāna*, d. h. des Zusammenhanges mit der empirischen Welt, zur Erlösung gelangen, er ist *anupādā vimutto*, es fehlt das Substrat für eine neue Existenz.

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī.

2. Da nun redete der Erhabene den ehrwürdigen Sāriputta an: „So ist, Sāriputta, in dem Pārāyana-Abschnitt, in der Frage des Ajita gesagt:

Die da die Wahrheit erprobt haben,
(und) die vielen, die hier noch streben,
ihr Wesen als Kundiger
teile mir mit, mein Lieber, auf meine Frage.

Wie ist nun, Sāriputta, von diesem kurz gefaßten Ausspruch der Sinn ausführlich zu verstehen?" Auf dieses Wort hin schwieg der ehrwürdige Sāriputta.

3. Und zum zweiten Mal redete der Erhabene den ehrwürdigen Sāriputta an: usw. usw. (= 2) . . . Und zum zweiten Mal schwieg der ehrwürdige Sāriputta.

4. Und zum dritten Mal redete der Erhabene den ehrwürdigen Sāriputta an: „So ist es, Sāriputta, in dem Pārāyana-Abschnitt, in der Frage des Ajita gesagt:

Die da die Wahrheit erprobt haben,
(und) die vielen, die hier noch streben.
ihr Wesen als Kundiger
teile mir mit, mein Lieber, auf meine Frage.

Wie ist nun, Sāriputta, von diesem kurz gefaßten Ausspruch der Sinn ausführlich zu verstehen?" Und zum dritten Mal schwieg der ehrwürdige Sāriputta.[1]

---

[1]) Sāriputtas Schweigen erklärt Buddhaghosa (Saṃy. Komm. II, 77[18] ff.) so: „Warum hat Sāriputta auf die Frage dreimal geschwiegen? war er in Zweifel über die Frage oder über die Absicht (des Meisters)? Nicht über die Frage (an sich). Er überlegte nämlich so: Der Meister will, daß ich den Weg, der von denen, die streben und die nicht (mehr) streben, beschritten werden muß, darlege. Man kann dies nun auf verschiedene Weise tun: unter dem Gesichtspunkt (*vasena*) der Wesensbestand-

5. „,Dies ist geworden': siehst du das, Sāriputta? ,Dies ist geworden': siehst du das, Sāriputta?"

6. „,Dies ist geworden': das, o Herr, sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Dies ist geworden': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das Gewordene, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung.[1]) — ,Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': das sieht man in richtiger Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das, was Entstehung durch einen Nahrungsstoff hat, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung. — ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen':[2]) das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das, was dem Gesetz der Aufhebung unterworfen ist, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung.

Auf diese Weise nun, o Herr, ist man e i n e r, d e r s t r e b t.

7. Wie aber, Herr, wird man e i n e r, d e r d i e W a h r-

---

teile (*khandhā*), der Elemente (*dhātū*), der Sinnesbereiche (*āyatanāni*) oder der Ursächlichkeit (*paccayākāro*). Durch welche Darlegung nun werde ich die Absicht des Meisters treffen können? Und der Meister dachte: Außer mir gibt es nur Schüler und von diesen ist keiner dem Sāriputta an Verständnis gleich. Der aber hat, nachdem ich eine Frage an ihn gestellt, dreimal geschwiegen. Ist er nun in Zweifel über die Frage oder über meine Absicht? Und da er erkennt, daß er über die Absicht im Zweifel ist, gibt er ihm nun für die Darlegung der Frage mit den Worten ,dies ist geworden: siehst du das Sāriputta' den rechten Weg *(naya)* an."

[1]) P. *nibbidāya, virāgāya, nirodhāya.* Über diese Termini vergl. oben die Einleitung zu Sutta 16.

[2]) P. *nirodhadhamma*, d. h. es muß notwendig untergehen. Über diesen Gebrauch von *dhamma* am Ende eines Kompositums s. M. und W. Geiger. Pāli Dhamma, S. 11.

heit erprobt hat? ‚Dies ist geworden': das, o Herr, sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Dies ist geworden': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das Gewordene, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung, durch Nichterfassen erlöst.[1]) — ‚Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das, was Entstehung durch einen Nahrungsstoff hat, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung, durch Nichterfassen erlöst. — — ‚Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das, was dem Gesetze der Aufhebung unterworfen ist, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichterfassen erlöst.

Auf diese Weise nun, o Herr, ist man einer, der die Wahrheit erprobt hat.

8. So also (ist) das, o Herr, (zu verstehen), was in dem Pārāyana-Abschnitt, in der Frage des Ajita gesagt ist:

Die da die Wahrheit erprobt haben,
(und) die vielen, die hier noch streben,
ihr Wesen als Kundiger
teile mir mit, mein Lieber, auf meine Frage.

---

[1]) P. *anupādā* (= *-dāya*) *vimutto*, wtl. „indem man nicht erfaßt, erlöst". Gemeint ist das „Erfassen" *(upādāna)* der empirischen Dinge, die Beschäftigung mit ihnen. Ist man von ihnen abgekommen, so ist man erlöst. Vgl. die Einl. zum Sutta. R. O. Franke (Dīghanikāya übers. S. 25 gibt die Phrase freier aber zutreffend mit „durch Abkehr erlöst" wieder; Mrs. Rhys Davids (The Bork of the kindred Sayings, S. 37) durch „becomes free, grasping at nothing".

Auf diese Weise also, o Herr, verstehe ich von diesem kurz gefaßten Ausspruch den Sinn ausführlich."

9. „Gut, gut, Sāriputta! ‚Dies ist geworden': das, Sāriputta, sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Dies ist geworden': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das Gewordene, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung. — ‚Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wahrheit gemäß. ‚Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das, was Entstehung durch einen Nahrungsstoff hat, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung. — ‚Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Durch Aufhebung des Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man auf dem Wege zum Widerwillen gegen das, was dem Gesetz der Aufhebung unterworfen ist, zu seinem Verschwinden und zu seiner Aufhebung.

Auf diese Weise nun, Sāriputta, ist man einer, der strebt.

10. Wie aber, Sāriputta, wird man einer, der die Wahrheit erprobt hat? ‚Dies ist geworden': das, Sāriputta, sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Dies ist geworden': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das Gewordene, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichterfassen erlöst. — ‚Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ‚Es hat seine Entstehung durch seinen Nahrungsstoff': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das, was Entstehung durch einen Nahrungsstoff

hat, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichterfassen erlöst. — ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': das sieht man durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß. ,Durch Aufhebung seines Nahrungsstoffes ist das, was geworden, dem Gesetz der Aufhebung unterworfen': wenn man das durch richtige Erkenntnis der Wirklichkeit gemäß gesehen hat, dann ist man infolge des Widerwillens gegen das, was dem Gesetz der Aufhebung unterworfen ist, infolge seines Verschwindens und seiner Aufhebung durch Nichthaften erlöst.

Auf diese Weise nun, Sāriputta, ist man einer, der die Wahrheit erprobt hat.

11. So also (ist) das, Sāriputta, (zu verstehen), was in dem Pārāyana-Abschnitt in der Frage des Ajita gesagt ist:

Die da die Wahrheit erprobt haben,
(und) die vielen, die hier noch streben,
ihr Wesen als Kundiger
teile mir mit, mein Lieber, auf meine Frage.

Auf diese Weise also, Sāriputta, ist von diesem kurz gefaßten Ausspruch der Sinn ausführlich zu verstehen."

Sutta 32. Kaḷāra

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. Und es begab sich der Bhikkhu Kaḷāra, der Edelmann,[1]) dorthin, wo sich der ehrwürdige Sāriputta befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem ehrwürdigen Sāriputta, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu Kaḷāra, der Edelmann, zu dem ehrwürdigen Sāriputta also: „Der Bhikkhu Moliya-Phagguna,[2]) verehrter Sāriputta, hat die

---

[1]) Der Name *Kaḷārakhattiya* weist wohl darauf hin, daß der Bhikkhu, ehe er in den Orden eintrat, der Adelskaste angehört hatte.

[2]) Moliya-Phagguna wurde schon oben in Sutta 12 (S. 19 ff.) erwähnt. Es kommt ferner Majjhima, Kakacūpama-Sutta (Nr. 21 = I, 122 ff. der Ausgabe) vor. Hier wird er wegen ungehörigen Verkehrs mit den Bhikkhu-

Schulung aufgegeben und ist zum niedrigen Leben zurückgekehrt." „Dann hat eben der Ehrwürdige in unserer Lehre und Regel[1]) keinen Trost gefunden."

4. „So hat also der ehrwürdige Sāriputta in dieser Lehre und Schule Trost gefunden?" „Ich hege darüber keinen Zweifel, Verehrter."

5. „Aber vielleicht in Zukunft?" „Ich mache mir keine Gedanken darüber, Verehrter."

6. Da stand der Bhikkhu Kaḷāra, der Edelmann, von seinem Sitze auf und begab sich dahin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

7. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu Kaḷāra, der Edelmann, zu dem Erhabenen also: „Der ehrwürdige Sāriputta hat die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt.[2]): vernichtet ist die Geburt; gelebt der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein: solches weiß ich."

8. Da nun sprach der Erhabene einen Bhikkhu an: „Gehe du, Bhikkhu, und sprich in meinem Namen zu Sāriputta: der Meister will dich sprechen, verehrter Sāriputta."

9. „Ja, Herr!", erwiderte aufhorchend der Bhikkhu und begab sich dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputta sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben hatte, sprach er zu dem ehrwürdigen Sāriputta also: „Der Meister will dich sprechen, verehrter Sāriputta."

10. „Ja, Verehrter," erwiderte ihm aufhorchend der ehrwürdige Sāriputta und begab sich dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Er-

---

nīs zurecht gewiesen, was ein Licht auf unsere Stelle werfen dürfte. Ob der Saṃy. XXXV. 83 (= IV. 52 der Ausg.) genannte Phagguna der gleiche ist, wie der hier erwähnte, ist zweifelhaft.

[1]) Vergl. 12. 17. 17, Note.

[2]) P. *aññā vyākatā.* Das Wort *aññā* = skr. *ājñā* ist ein Synonymum zu *arahatta.* Wenn der Bhikkhu zu der Überzeugung kommt, daß er die höchste Stufe der Erkenntnis, die Würde des Arahant, erreicht hat, verkündigt er dies feierlich mit der oben mitgeteilten Formel. Die *aññā* fälschlich, aus Dünkel oder Selbstüberhebung zu erklären, ist eine schwere Verfehlung.

habenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

11. Zu dem zur Seite sitzenden ehrwürdigen Sāriputta sprach der Erhabene also: „Hast du wirklich, Sāriputta, die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt: vernichtet ist die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein; solches weiß ich?" „Nicht mit diesen Worten, Herr, und diesen Ausdrücken habe ich die Sache ausgesprochen."

12. „In welcher Form auch immer, Sāriputta, ein Sohn aus gutem Hause die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt, die Erklärung muß als eine solche verstanden werden."

13. „Sage ich denn aber nicht also, Herr: nicht mit diesen Worten, Herr, und diesen Ausdrücken habe ich die Sache ausgesprochen?"

14. „Wenn man dich so fragen würde, Sāriputta: ‚Auf Grund welches Wissens, verehrter Sāriputta, und welches Schauens[1]), hast du die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt: vernichtet ist die Geburt, gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein: solches weiß ich?' — wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

15. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: ‚auf Grund welches Wissens, Sāriputta, und welches Schauens hast du die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt: vernichtet ist die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein; solches weiß ich?' — wenn ich so gefragt werde, Herr, würde ich also antworten:

16. ‚Wenn ich erkannt habe, Verehrter, daß, falls infolge der Vernichtung der Ursache, auf Grund deren Geburt (entsteht), das eine (nämlich die Ursache) vernichtet ist, dann (auch das andere, nämlich die Folge) vernichtet ist,[2]) — wenn

---

[1]) Wtl. „wie wissend, S., und wie schauend".

[2]) Die Stelle ist sehr schwierig. Die richtige Auffassung wie ich glaube,

ich so erkannt habe, daß, falls (die Ursache) vernichtet ist, dann (auch die Folge) vernichtet ist: vernichtet ist (damit) die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel, vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein: solches weiß ich.' —

Wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten."

17. „Wenn man dich aber so fragen würde, Sāriputta: ‚die Geburt aber, verehrter Sāriputta, was hat sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

18. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: ‚die Geburt aber, verehrter Sāriputta, was hat sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten: ‚die Geburt, Verehrter, hat das Werden zur Ursache, das Werden zum Ursprung, das Werden zur Herkunft, das Werden zur Entstehung.' — Wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten."

19. „Wenn man dich aber so fragen würde, Sāriputta: ‚das Werden aber, verehrter Sāriputta, was hat es zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

20. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: ‚das Werden aber, verehrter Sāriputta, was hat es zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten:

---

findet sich bei Buddhaghosa (SKo. ed. Siam. II. 80[a]: „Aus was als Ursache Geburt entsteht, wenn, nach Vernichtung dieser Ursache, die Ursache der Geburt vernichtet ist, dann ist auch die Frucht, womit die Geburt gemeint ist, vernichtet." Es ist also zu *khīṇasmiṃ* im Pālitext *paccaye* und zu *khīṇaṃ* entsprechend *phalaṃ* zu ergänzen. Ganz anders Mrs. Rhys Davids, Book of the Kindred Sayings II, S. 39: „it is because, friend, in [the word] ‚destroyed' (Verfasserin sieht in *khīṇasmiṃ* des Grundtextes ein Zitat aus der *aññā*-Formel) I have discerned that the basis of birth is destroyed — through this I know that these things are true of me."

'das Werden, Verehrter, hat das Erfassen zur Ursache, das Erfassen zum Ursprung, das Erfassen zur Herkunft, das Erfassen zur Entstehung.' — Wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten."

21. „Wenn man dich aber so fragen würde, Sāriputta: 'das Erfassen aber, verehrter Sāriputta, was hat es zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

22. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: 'das Erfassen aber, verehrter Sāriputta, was hat es zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten: 'das Erfassen, Verehrter, hat den Durst zur Ursache, den Durst zum Ursprung, den Durst zur Herkunft, den Durst zur Entstehung.' — Wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten."

23. „Wenn man dich aber so fragen würde, Sāriputta: 'der Durst aber, verehrter Sāriputta, was hat er zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?'— wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

24. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: 'der Durst aber, was hat er zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?' — wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten: 'der Durst, Verehrter, hat die Empfindung zur Ursache, die Empfindung zum Ursprung, die Empfindung zur Herkunft, die Empfindung zur Entstehung.' — Wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten."

25. „Wenn man dich aber so fragen würde, Sāriputta: 'auf Grund welches Wissens aber, verehrter Sāriputta, und welches Schauens ist in dir das, was eine angenehme Empfindung ist, nicht aufgekommen?' — wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

26. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: 'auf Grund welches Wissens, verehrter Sāriputta, und welches Schauens ist in dir das, was eine angenehme Empfindung ist, nicht auf-

gekommen?' — wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten:

27. ,Dreierlei sind, Verehrter, die Empfindungen. Welche drei? Lustvolle Empfindungen, leidvolle Empfindungen und Empfindungen, die weder leid- noch lustvoll sind. Diese dreierlei Empfindungen, Verehrter, sind vergänglich. Was vergänglich ist, das ist leidvoll. Da ich dies erkannt habe, ist das, was eine angenehme Empfindung ist, nicht aufgekommen.' — Wenn ich so gefragt würde, Herr, würde ich also antworten."

28. „Gut, gut, Sāriputta! Auch folgende Wendung,[1]) Sāriputta, (würde dazu dienen,) die nämliche Frage in Kürze zu beantworten: was empfunden wird, das gehört zum Leidvollen.

29. Wenn man dich aber so fragen würde, Sāriputta: ,auf Grund welcher Erlösung nun, verehrter Sāriputta, hast du die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt: vernichtet ist die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein: solches weiß ich?' — wenn du so gefragt würdest, Sāriputta, was würdest du antworten?"

30. „Wenn man mich so fragen würde, Herr: ,auf Grund welcher Erlösung[2]) nun, verehrter Sāriputta, hast du die Erreichung der höchsten Erkenntnis erklärt: vernichtet ist die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein: solches weiß ich?' — wenn ich so gefragt würde, würde ich also antworten:

31. ,Auf Grund der Erlösung der eignen Person,[3]) Ver-

---

[1]) P. *ayam pi kho pariyāyo* weist auf das das folgende hin: *yaṃ kiṃci vedayitaṃ taṃ dukkhasmiṃ*. Das Wort *pariyāya* wird von jeder Darlegung gebraucht, sei sie ausführlich (*vitthārena*) oder, wie hier, kurz (*saṃkhittena*) formuliert.

[2]) P. *kathaṃ vimokkhā*. Der Kommentar erklärt die Abl. durch die Instr. *katarena vimokkhena* „durch welche der beiden Erlösungen?" Er bezieht sich damit auf *ceto-vimutti* „Herzenserlösung" und *paññā-v.* „Wissenserlösung". Vgl. H. Beckh, Buddhismus II, 133 ff.

[3]) P. *ajjhattaṃ vimokkhā*, das der Kommentar erklärt mit „ durch die Arahantwürde, die erreicht ist, nach richtigem Erfassen (des Wesens) der Gestaltungen der eigenen Person," d. h. des eigenen Kamma.

ehrter, lebe ich durch Vernichtung alles Erfassens in solcher Selbstbesinnung,[1]) daß mich, da ich in solcher Selbstbesinnung lebe, die weltlichen Einflüsse nicht überfluten, und ich lasse mich selbst nicht außer acht.'[2]) — Wenn ich so gefragt würde, würde ich also antworten."

32. „Gut, gut, Sāriputta! Auch folgende Wendung, Sāriputta, (würde dazu dienen,) die nämliche Frage in Kürze zu beantworten: was der Samaṇa weltliche Einflüsse nennt, über diese hege ich keinen Zweifel, sie haben bei mir aufgehört, ich mache mir keine Gedanken darüber."

33. Als der Erhabene dies gesagt hatte, stand er auf von seinem Sitze und begab sich in den Vihāra.

---

34. Nachdem der Erhabene kurze Zeit weggegangen war, da redete der ehrwürdige Sāriputta die Bhikkhus an:

35. „Als der Erhabene, Verehrte, an mich, da ich (seine Absicht) vorher noch nicht recht begriffen hatte, die erste Frage richtete, da geriet ich darüber in Verlegenheit. Aber seitdem der Erhabene, Verehrte, meine (Antwort auf die) erste Frage gütig annahm,[3]) da, Verehrte, dachte ich also:

36. Wenn mich den (ganzen) Tag hindurch der Erhabene über diesen Gegenstand[4]) befragen würde, immer wieder mit

---

[1]) P. P. *sabbupādānakkhayā tathāsato viharāmi.* Es werden vier *upādāna* oder Formen und Wege des Erfassens der empirischen Dinge (vgl. ob. Sutta 11) unterschieden: *kāma* „Lust", *diṭṭhi* „(falsche) Anschauung", *sīlabbata* „(äußerliche) Riten und Observanzen" und *attavāda* „Lehre von einem (dauernden) Ich". — Zu *tathāsato* ist auf den Begriff *sammāsati* „rechtes Sichbesinnen" (vgl. z. B. 12. 27. 4) innerhalb des „achtgliedrigen Pfades" zu verweisen.

[2]) *attānaṃ ca nāvajānāmi* (Komm. *na av-*) kann unmöglich mit „ich erkenne kein dauerndes Ich an" übersetzt werden. Das V. *avajānāti* bedeutet stets „mißachten". Ich glaube, es soll der gleiche Gedanke, wie im vorangehenden ausgesprochen werden, daß nämlich Sāriputta die Selbstbeobachtung nie versäumt, immer *sato sampajāno* bleibt.

[3]) Nach dem Kommentar (II. 85[10]) ist die erste Frage, die den Sāriputta in zögernde Verlegenheit *(dandhāyitatta)* versetzt, die in 14 gestellte: auf Grund welches Wissens usw. Die andere Frage, deren Beantwortung die freundliche Billigung des Buddha findet, ist die von 17: die Geburt aber usw.

[4]) Der „Gegenstand" ist nach dem Kommentar der *paṭiccasamuppāda*,

anderen Worten und anderen Wendungen, würde ich den (ganzen) Tag hindurch dem Erhabenen über diesen Gegenstand Antwort erteilen, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen.

37. Und wenn mich die (ganze) Nacht hindurch der Erhabene über diesen Gegenstand befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen, würde ich die (ganze) Nacht hindurch über diesen Gegenstand Antwort erteilen, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen.

38—44. Und wenn mich Tag und Nacht hindurch — zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage und Nächte hindurch der Erhabene über diesen Gegenstand befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen, würde ich Tag und Nacht hindurch — zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage und Nächte hindurch — dem Erhabenen über diesen Gegenstand Antwort erteilen, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen."

---

45. Da erhob sich der Bhikkhu Kaḷāra, der Edelmann, von seinem Sitze und begab sich dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

46. Zur Seite sitzend, sprach dann der Bhikkhu Kaḷāra, der Edelmann, zu dem Erhabenen also: „Der ehrwürdige Sāriputta, Herr, hat einen Löwenruf erschallen lassen:[1]) ‚Als der Erhabene an mich, da ich (seine Absicht) vorher noch nicht recht begriffen hatte die erste Frage richtete, da geriet ich darüber in Verlegenheit. Aber seitdem der Erhabene, Verehrte, meine (Antwort auf die) erste Frage gütig annahm, da, Verehrte, dachte ich also: wenn mich den (ganzen) Tag hindurch der Erhabene über diesen Gegenstand befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen, würde

---

die Kausalitätsformel, die in den verschiedensten Formen und unter den verschiedensten Gesichtspunkten behandelt wird.

[1]) D. h. er hat ein bedeutungsvolles, stolzes und selbstbewußtes Wort gesprochen. P. *Sāriputtena sīhanādo nadito.* So wird Theragāthā 175 die Erklärung der *aññā* (s. Anm. zu 12, 32. 7) als *sīhanāda* bezeichnet.

ich den (ganzen) Tag hindurch dem Erhabenen über diesen Gegenstand Antwort erteilen, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen. Und wenn mich die (ganze) Nacht hindurch — Tag und Nacht hindurch, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage und Nächte hindurch — der Erhabene über diesen Gegenstand befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen, würde ich die (ganze) Nacht hindurch — Tag und Nacht hindurch, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage und Nächte hindurch — dem Erhabenen über diesen Gegenstand Antwort erteilen, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen."

47. „Das Wesen der Wahrheit,[1]) Bhikkhu, ist von Sāriputta so vollkommen durchdrungen, daß mir Sāriputta, da von ihm das Wesen der Wahrheit so vollkommen durchdrungen ist, wenn ich ihn den (ganzen) Tag hindurch über diesen Gegenstand befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen, den (ganzen) Tag hindurch über diesen Gegenstand Antwort erteilen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen. Und wenn ich die (ganze) Nacht hindurch — Tag und Nacht hindurch, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage und Nächte hindurch — den Sāriputta über diesen Gegenstand befragen würde, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen, würde mir Sāriputta die (ganze) Nacht hindurch — Tag und Nacht hindurch, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Tage und Nächte hindurch — über diesen Gegenstand Antwort erteilen, immer wieder mit anderen Worten und anderen Wendungen."

Sutta 33. Die Gegenstände des Wissens (1)

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, die vierundvierzig Gegenstände des Wissens[2]) lehren; höret zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

---

[1]) P. *dhammadhātu*. Über diesen Begriff s. M. und W. Geiger, Pali Dhamma, S. 69.

[2]) P. *ñāṇavatthūni*. Ich fasse *vatthu* hier im Sinne von „Objekt". Mrs. Rhys Davids übersetzt „bases of knowledge".

3. Der Erhabene sprach also: „Welches sind nun, ihr Bhikkhus, die vierundvierzig Gegenstände des Wissens?

4. Das Wissen von Alter und Tod, das Wissen vom Ursprung von Alter und Tod, das Wissen von der Aufhebung von Alter und Tod, das Wissen von dem zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg.

5—14. Das Wissen von der Geburt — vom Werden, vom Erfassen, vom Durst, von der Empfindung, von der Berührung, von den sechs Sinnesbereichen, von Name und Form, vom Bewußtsein, — das Wissen von den Gestaltungen, das Wissen vom Ursprung der Gestaltungen, das Wissen von der Aufhebung der Gestaltungen, das Wissen von dem zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg. — Diese heißen, ihr Bhikkhus, die vierundvierzig Gegenstände des Wissens.

15. Was aber, ihr Bhikkhus,*) ist Alter und Tod? Das Altern der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Hinsiechen, ihr Gebrechlichwerden, das Ergrauen der Haare, das Welkwerden der Haut, die Abnahme der Lebenskraft, der Verfall der Sinne: das heißt Alter. — Das Fortgehen und Ausscheiden der verschiedenen Einzelwesen aus den verschiedenen Klassen von Wesen, ihre Vernichtung, ihr Verschwinden, ihr Hingang und Sterben, der Ablauf der Lebenszeit, die Vernichtung der Wesensbestandteile, das Abwerfen der Leiblichkeit: das heißt Tod. So ist dieses das Alter, dieses der Tod: das, ihr Bhikkhus, heißt Alter und Tod.

16. Aus dem Ursprung der Geburt folgt der Ursprung von Alter und Tod, aus der Aufhebung der Geburt folgt die Aufhebung von Alter und Tod, der edle achtgliedrige Pfad ist der zur Aufhebung von Alter und Tod führende Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.

17. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger auf diese Weise Alter und Tod kennt, auf diese Weise den Ursprung von Alter und Tod kennt, auf diese Weise die Aufhebung von Alter

*) Vgl. zum folg. oben Sutta 12. 2. 4 und Sutta 12. 27. 3.

und Tod kennt, auf diese Weise den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg kennt:

18. Das ist für ihn das Wissen von der Wahrheit.[1]) Vermöge dieser Wahrheit, die er geschaut und erkannt hat, die an keine Zeit gebunden ist, die er erreicht und durchdrungen hat,[2]) zieht er in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft die Schlußfolgerung:

19. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, die in der vergangenen Zeit Alter und Tod begriffen haben, den Ursprung von Alter und Tod begriffen haben, die Aufhebung von Alter und Tod begriffen haben, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg begriffen haben, — alle diese haben das ganz in der gleichen Weise begriffen, wie auch ich eben jetzt.

20. Und alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, die in der zukünftigen Zeit Alter und Tod begreifen werden, den Ursprung von Alter und Tod begreifen werden, die Aufhebung von Alter und Tod begreifen werden, den zur Aufhebung von Alter und Tod führenden Weg begreifen werden — alle diese werden das ganz in der gleichen Weise begreifen wie auch ich eben jetzt: das ist für ihn das Wissen von der (notwendigen) Folge.[3])

21. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger dieses doppelte Wissen gereinigt und geläutert besitzt, das Wissen von der Wahrheit und das Wissen von der (notwendigen) Folge: ein solcher, ihr Bhikkhus, heißt ein edler Jünger, der mit (richtiger) Anschauung begabt ist, der mit Einsicht begabt ist, der zu dieser guten Lehre gelangt ist, der diese gute Lehre schaut, der die Erkenntnis des Strebenden besitzt, der das Wissen

[1]) Oder „das Wissen von der wahren, rechten Lehre" (P. *dhamme ñāṇaṃ*).

[2]) P. *iminā dhammena diṭṭhena viditena akālikena pattena pariyogāḷhena.* Den Ausdruck *akālika* gibt der Komm. (II, 86[17]) wieder durch *kiṃci kālaṃ anatikamitvā paṭivedhānantaraṃ phaladāyakena*, d. h. die Frucht (der Erfolg, das Ergebnis) tritt unmittelbar nach dem Eindringen in die Wahrheit ein, ohne daß noch eine Zeit verstreicht.

[3]) P. *anvaye ñāṇaṃ.* Das W. *anvaya* bedeutet urspr. „Aufeinanderfolge, Reihenfolge, Zusammenhang". Hier ist es die Erkenntnis von der logischen Folge, von der im *paṭiccasamuppāda* gelehrten Kausalität, die immer die gleiche war und immer die gleiche sein wird.

des Strebenden besitzt, der mit dem Ohr der Wahrheit begabt ist, ein edler, der die (in die höchste Wahrheit) eindringende Erkenntnis besitzt, der da anpocht an die Pforte des Nirvana.

22—30. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Geburt — Werden Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein? —[1])

31. Was aber sind die Gestaltungen? Die drei Arten Gestaltung, ihr Bhikkhus, die Gestaltung des körperlichen Tuns, die Gestaltung des Redens, die Gestaltung des Denkens: das, ihr Bhikkhus, heißt Gestaltungen.

32. Aus dem Ursprung des Nichtwissens folgt der Ursprung der Gestaltungen, aus der Aufhebung des Nichtwissens folgt die Aufhebung der Gestaltungen, der edle achtgliedrige Pfad ist der zur Aufhebung der Gestaltungen führende Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechte geistige Sammlung.

33. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger auf diese Weise die Gestaltungen kennt, auf diese Weise den Ursprung der Gestaltungen kennt, auf diese Weise die Aufhebung der Gestaltungen kennt, auf diese Weise den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg kennt: das ist für ihn das Wissen von der Wahrheit. Vermöge dieser Wahrheit, die er geschaut und erkannt hat, die an keine Zeit gebunden ist, die er erreicht und durchdrungen hat, zieht er in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft die Schlußfolgerung:

34. Alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, die in der vergangenen Zeit die Gestaltungen begriffen haben, den Ursprung der Gestaltungen begriffen haben, die Aufhebung der Gestaltungen begriffen haben, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg begriffen haben, — alle diese haben das ganz in der gleichen Weise begriffen, wie ich eben jetzt.

---

[1]) Der Text ist hier in den Handschriften gekürzt. Jede einzelne Frage ist nach dem Muster der §§ 15 bis 21 ausgeführt, zu denken. Die Antworten auf die Fragen stimmen überein mit Sutta 2. 5—13 unseres Saṃyutta. Die Schlußfrage nach dem Wesen der „Gestaltungen“ ist dann wieder in 31 bis 36 ausführlich behandelt.

35. Und alle die Samaṇas oder Brāhmaṇas, die in der zukünftigen Zeit die Gestaltungen begreifen werden, den Ursprung der Gestaltungen begreifen werden, die Aufhebung der Gestaltungen begreifen werden, den zur Aufhebung der Gestaltungen führenden Weg begreifen werden, — alle diese werden das ganz in der gleichen Weise begreifen, wie ich eben jetzt: das ist für ihn das Wissen von der (notwendigen) Folge.

36. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger dieses doppelte Wissen gereinigt und geläutert besitzt, das Wissen von der Wahrheit und das Wissen von der (notwendigen) Folge: ein solcher, ihr Bhikkhus, heißt ein edler Jünger, der mit (richtiger) Anschauung begabt ist, der mit Einsicht begabt ist, der zu dieser guten Lehre gelangt ist, der diese gute Lehre schaut, der die Erkenntnis des Strebenden besitzt, der das Wissen des Strebenden besitzt, der mit dem Ohr der Wahrheit begabt ist, ein edler, der die (in die höchste Wahrheit) eindringende Erkenntnis besitzt, der da anpocht an die Pforte des Nirvana."

Sutta 34. Die Gegenstände des Wissens (2).

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, die siebenundsiebzig Gegenstände des Wissens lehren; höret zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen. Der Erhabene sprach also: „Welches sind nun, ihr Bhikkhus, die siebenundsiebzig Gegenstände des Wissens?

3. Das Wissen, daß aus der Geburt als Ursache Alter und Tod entstehen; das Wissen, daß wenn Geburt nicht ist, Alter und Tod nicht sind; das Wissen, daß auch in der vergangenen Zeit aus der Geburt als Ursache Alter und Tod entstanden; das Wissen, daß, wenn (damals) Geburt nicht war, Alter und Tod nicht waren; das Wissen, daß auch in der zukünftigen Zeit aus Geburt als Ursache Alter und Tod entstehen werden; das Wissen, daß, wenn (dann) Geburt nicht ist, Alter und Tod nicht sein werden; das Wissen (endlich),

daß auch dieses Wissen von dem Fortbestand der Dinge[1]) dem Gesetze des Verfalls, dem Gesetze der Vernichtung, dem Gesetze des Verschwindens, dem Gesetze der Aufhebung unterworfen ist.

4—12. Das Wissen, daß aus dem Werden als Ursache die Geburt — aus dem Erfassen als Ursache das Werden — aus dem Durst als Ursache das Erfassen — aus der Empfindung als Ursache der Durst — aus der Berührung als Ursache die Empfindung — aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache die Berührung — aus Name und Form als Ursache die sechs Sinnesbereiche — aus dem Bewußtsein als Ursache Name und Form — aus den Gestaltungen als Ursache das Bewußtsein entsteht usw. usw.[2])

13. Das Wissen, daß aus dem Nichtwissen als Ursache die Gestaltungen entstehen; das Wissen, daß, wenn Nichtwissen nicht ist, die Gestaltungen nicht sind; das Wissen, daß auch in der vergangenen Zeit aus dem Nichtwissen als Ursache die Gestaltungen entstanden; das Wissen, daß, wenn (damals) Nichtwissen nicht war, die Gestaltungen nicht waren; das Wissen, daß auch in der zukünftigen Zeit aus dem Nichtwissen als Ursache die Gestaltungen entstehen werden; das Wissen, daß, wenn (dann) Nichtwissen nicht ist, die Gestaltungen nicht sein werden; das Wissen (endlich), daß auch dieses Wissen von dem Fortbestand der Dinge dem Gesetze des Verfalls, dem Gesetze der Vernichtung, dem Gesetze des Verschwindens, dem Gesetze der Aufhebung unterworfen ist."

Sutta 35. Aus dem Nichtwissen als Ursache entstanden (1)

Das Sutta ist, außer von Mrs. Rhys Davids (Kindered Sayings II. 43 f.) auch von H. C. Warren, Buddhism in Translations, S. 166 ff. übersetzt, sowie von Seidenstücker, Pāli-Buddhismus Nr. 129, S. 212. —

[1]) P. *dhammaṭṭhitiñāṇaṃ*. Nach dem Kommentar ist das nur ein Ausdruck für die Kausalität „denn da die Kausalität die Ursache ist für den Fortgang *(pavatti)* oder Bestand *(ṭhiti)* der *dhammā*, heißt sie *dh.-ṭṭh.-ñ.*" Der Sinn ist, daß schließlich, im Erlösungszustand, auch die Kausalität aufgehoben wird.

[2]) Die Stelle ist wieder im einzelnen ausgeführt zu denken nach dem Muster von § 3, bezw. 13.

Einer Bemerkung bedürfen die Ausdrücke in 15 und 16 *visukāyitāni visevitāni vipphanditāni*, die ich mit „Verrenkungen, Verzerrungen, unruhige Seitensprünge“ übersetze. Es hat über sie ausführlich O. R. Franke, Dīghanikāya, übers., S. 5 f., Anm. 8 (vergl. auch S. 41 f., Anm. 6 gegen Schluß) gesprochen, und ich kann ihm in der Hauptsache zustimmen. Man hat auszugehen von Majjhima 65 (I. 446^{12}), wo die Ausdrücke von den unruhigen Bewegungen, dem Bocken und Ausschlagen eines untrainierten Pferdes gebraucht werden. Sie werden dann auf das geistige Gebiet übertragen Saṃyutta I. 123 = Majjhima I. 234. An diesen beiden Stellen sind aber das *tertium comparationis* die zuckenden, krampfhaften Bewegungen eines Krebses, den Kinder aus dem Wasser aufs Land geworfen und verstümmelt haben. Gemeint ist also das ungeschulte, ungeregelte Denken, die geistige Zerfahrenheit und Unstätigkeit, und der Kommentar hat gewiß recht, wenn er (II. 89^{7}) die Ausdrücke als Synonyma zu *micchādiṭṭhi* „falsche Anschauung“ erklärt. Es finden sich auch die Verbindungen *diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ* Majjh. 2 (I. 8^{28}) und 72 (I, 485^{29}). Zu letzterem ist die Wurzel skr. *spand* „sich unruhig bewegen, zucken, ausschlagen“ zu vergleichen. In *naccagītavāditavisūkadassana* Dīgha I, 5^{7}, 64^{18}, Vinaya I, 83^{36} endlich glaube ich *visūka* auf die Körperverrenkungen der Akrobaten beziehen zu müssen. Wir hätten hier also zu übersetzen „das Zuschauen bei Tanz, Gesang, Musik und Akrobatenaufführungen“.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Aus dem Nichtwissen als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen: aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entsteht Alter und Tod. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.“

3. „Was aber ist nun, Herr, Alter und Tod, und wem wieder wird dieses Alter und dieser Tod zu eigen?“

„Die Frage ist nicht richtig,“ erwiderte der Erhabene. „Wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚was ist Alter und Tod, und wem wieder wird dieses Alter und dieser Tod zu eigen?‘ — oder wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚ein anderes ist Alter und

Tod, und ein anderes ist der, dem dieses Alter und dieser Tod zu eigen wird,' so wäre beides ein und dasselbe, nur der Ausdruck wäre verschieden. Wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, Leben und Körper seien dasselbe, so gibt es keinen heiligen Wandel; oder wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, ein anderes sei das Leben, und ein anderes sei der Körper, so gibt es keinen heiligen Wandel. Diese beiden Enden vermeidend, o Bhikkhu, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: aus der Geburt als Ursache entsteht Alter und Tod."

4. „Was aber ist nun, Herr, die Geburt, und wem wieder wird diese Geburt zu teil?"

„Die Frage ist nicht richtig," erwiderte der Erhabene. „Wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚was ist die Geburt und wem wieder wird diese Geburt zu eigen?' — oder wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚ein anderes ist die Geburt, und ein anderes ist der, dem diese Geburt zu eigen wird', so wäre beides ein und dasselbe, nur der Ausdruck wäre verschieden. Wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, Leben und Körper seien dasselbe, so gibt es keinen heiligen Wandel; oder wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, ein anderes sei das Leben, und ein anderes sei der Körper, so gibt es keinen heiligen Wandel. Diese beiden Enden vermeidend, o Bhikkhu, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt.

5—13. Aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden — aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen — aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst — aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung — aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung — aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche — aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Name und Form — aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein."[1])

---

[1]) Wieder sind die einzelnen Sätze in 5 bis 13 nach dem Beispiel von § 3 und 4, bezw. 14 auszuführen, und den Abschluß jedes Teiles bildet die betreffende Formel aus der Kausalitätsreihe, wie sie im Text oben gegeben ist.

14. „Was aber sind nun, Herr, die Gestaltungen und wem wieder sind diese Gestaltungen eigen?“

„Die Frage ist nicht richtig,“ erwiderte der Erhabene. „Wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚Was sind die Gestaltungen, und wem wieder sind diese Gestaltungen zu eigen?‘ — oder wenn man, o Bhikkhu, sagte: ‚ein anderes sind die Gestaltungen, und ein anderes ist der, dem diese Gestaltungen zu eigen sind‘, so wäre beides ein und dasselbe, nur der Ausdruck wäre verschieden. Wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, Leben und Körper seien dasselbe, so gibt es keinen heiligen Wandel; oder wenn, o Bhikkhu, die Anschauung besteht, ein anderes sei das Leben, und ein anderes sei der Körper, so gibt es keinen heiligen Wandel. Diese beiden Enden vermeidend, o Bhikkhu, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre; aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen.

15. Nach dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens, o Bhikkhu, werden alle seine Verrenkungen,[1]) Verzerrungen und unruhigen Seitensprünge, welche immer es seien, (nämlich): ‚was ist Alter und Tod und wem wieder ist dieses Alter und dieser Tod zu eigen?‘ — oder: ein anderes ist Alter und Tod, und ein anderes ist der, dem dieses Alter und dieser Tod zu eigen wird.‘ — oder: ‚Leben und Körper sind ein und dasselbe‘ — oder: ‚ein anderes ist das Leben, und ein anderes ist der Körper.‘ — alle diese (Verrenkungen usw.) werden aufhören, ihrer Wurzeln beraubt, ausgerodet[2]) und vernichtet, so daß sie künftighin nicht mehr dem Gesetze des Wiederentstehens unterworfen sind.

16. Nach dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens, o Bhikkhu, werden alle seine Verrenkungen, Verzerrungen und unruhigen Seitensprünge, welche

[1]) Man hat natürlich *yāni 'ssa tāni* und *sabbāni 'ssa* (= *assa*) *tāni* zu lesen. Der Herausgeber scheint auch den Zusammenhang des Ganzen nicht richtig erfaßt zu haben, da er den Satz *avijjāya* bis *kānici kānici* zum vorhergehenden Paragraphen zieht. Es ist mit ihm vielmehr der neue Paragraph 15 zu beginnen. Ebenso im folgenden.

[2]) P. *tālavatthukatāni*, wtl. „zu einem Palmyrapalmengrundstück gemacht“. Die Übersetzung „in einen Palmyrapalmstumpf verwandelt“ vermag ich mit dem Pāli-Ausdruck schwer zu vereinigen.

immer es seien, (nämlich:) ‚was ist Geburt[1]) — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — oder: ‚was sind die Gestaltungen und wem wieder werden die Gestaltungen zu eigen?‘ oder: ‚ein anderes sind die Gestaltungen, und ein anderes ist der, dem diese Gestaltungen zu eigen werden‘, oder: ‚Leben und Körper sind ein und dasselbe‘, oder: ‚ein anderes ist das Leben, und ein anderes ist der Körper‘, — alle diese (Verrenkungen usw.) werden aufhören, an der Wurzel abgeschnitten, ausgerodet nnd vernichtet, so daß sie künftighin nicht mehr dem Gesetze des Wiederentstehens unterworfen sind.“

Sutta 36. Aus dem Nichtwissen als Ursache entstanden (2)

Sutta 36 unterscheidet sich vom vorhergehenden nur dadurch, daß nicht von einem einzelnen Bhikkhu eine Zwischenfrage gestellt wird, die der Zurechtweisung bedarf. Die Erörterung wendet sich vielmehr fortlaufend an die Gesamtheit der Bhikkhus, und der Meister führt selbst die Irrtümer an, die er widerlegt.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Aus dem Nichtwissen als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen usw. usw. (= 35. 2) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Wenn man nun sagte, ihr Bhikkhus: ‚was ist Alter und Tod, und wem wieder wird dieses Alter und dieser Tod zu eigen?‘ — oder wenn man, ihr Bhikkhus, sagte: ‚ein anderes ist Alter und Tod, und ein anderes ist der, dem dieses Alter oder dieser Tod zu eigen wird‘, so wäre beides ein und dasselbe, nur der Ausdruck wäre verschieden. Wenn, ihr Bhikkhus, die Anschauung besteht, Leben und Körper seien dasselbe, so gibt es keinen heiligen Wandel; oder wenn, ihr Bhikkhus, die Anschauung besteht, ein anderes sei das Leben

[1]) Wieder ist jeder einzelne Teil nach dem Muster von 15 ausgeführt zu denken, und den Abschluß jedes Teiles bildet jedesmal der Satz: Alle diese (Verrenkungen usw.) werden aufhören usw.

und ein anderes sei der Körper, so gibt es keinen heiligen Wandel. Diese beiden Enden vermeidend, ihr Bhikkhus, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: Aus der Geburt als Ursache entsteht Alter und Tod.

4—13. Wenn man nun, ihr Bhikkhus, sagte: ‚was ist Geburt[1]) — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein usw. usw.[1]) — was sind die Gestaltungen und wem wieder werden die Gestaltungen zu eigen?' — oder wenn man, ihr Bhikkhus, sagte: ‚ein anderes sind die Gestaltungen, und ein anderes wieder ist der, dem diese Gestaltungen zu eigen werden', so wäre beides ein und dasselbe, nur der Ausdruck wäre verschieden. Wenn, ihr Bhikkhus, die Anschauung besteht, Leben und Körper seien dasselbe, so gibt es keinen heiligen Wandel; oder wenn, ihr Bhikkhus, die Anschauung besteht, ein anderes sei das Leben, und ein anderes sei der Körper, so gibt es keinen heiligen Wandel. Diese beiden Enden vermeidend, ihr Bhikkhus, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre: Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen.

14—24. Nach dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens, ihr Bhikkhus, werden alle seine Verrenkungen, Verzerrungen und unruhigen Seitensprünge, welche immer es seien, (nämlich:) ‚was ist Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Bewußtsein — oder: ‚was sind die Gestaltungen und wem wieder werden die Gestaltungen zu eigen?' oder: ‚ein anderes sind die Gestaltungen, und ein anderes ist der, dem diese Gestaltungen zu eigen werden', oder: ‚Leben und Körper sind ein und dasselbe', oder: ‚ein anderes ist das Leben, und ein anderes ist der Körper,' — alle diese (Verrenkungen usw.) werden aufhören, an der Wurzel abgeschnitten, ausgerodet und vernichtet, so daß sie künftighin nicht mehr dem Gesetze des Wiederentstehens unterworfen sind."

[1]) Vergl. die Anm. zum vor. Sutta § 16.

Sutta 37. Nicht euch gehörig

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Nicht ist, ihr Bhikkhus, dieser Körper euch gehörig, noch auch ist er anderen gehörig.

3. Als das frühere Kamma[1]) ist dieser (Körper) zu verstehen, ihr Bhikkhus, durch Tun hervorgebracht, durch Denken hervorgebracht, durch Empfinden hervorgebracht.[2])

4. Es ist daher, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung, das ein unterrichteter edler Jünger gut und reiflich erwägt,

5. nämlich: wenn jenes ist, tritt dieses ein; aus der Entstehung von jenem folgt die Entstehung von diesem; wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Aufhebung von jenem folgt die Aufhebung von diesem. Das heißt: aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= 1. 3) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen, aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= 1. 4) . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 38. Das Denken (1)

Der Grundgedanke von Sutta 38, 39 und 40 ist der, daß es das *kamma* ist, das die Widergeburt bedingt. Durch unsere Beziehungen zur empirischen Welt, die durch *ceteti* „denkt", *pakappeti* „plant, beabsichtigt" und *anuseti* „verweilt, beharrt" (vergl. über *anusaya* die Einl. zu Sutta 15) ausgedrückt werden, kommen die *saṃkhārā*, d. h. das Kamma zu stande. Es bildet die „Grundlage" *(ārammaṇa)* dafür, daß das „Bewußtsein" *(viññāṇa)*

---

[1]) P. *purāṇaṃ idaṃ kammaṃ*. Der Kommentar (II. 90[2]) erklärt das mit *purāṇakammābhinibbatto* „durch das frühere K. hervorgebracht".

[2]) P. *abhisaṃkhataṃ abhisaṃcetayitaṃ vedayitaṃ*. Den ersten Begriff erläutert der Kommentar mit *paccayehi kato* „durch Ursachen entstanden", die beiden anderen mit „dessen *vatthu* (Stoff, Angelegenheit, Gegenstand) das Denken (bezw. Empfinden) ist". Die drei Worte werden auf den Körper *(kāya* masc.*)* bezogen und das Neutrum durch die Anlehnung an das unmittelbar vorhergehende neutrale *kamma* erklärt.

über den leiblichen Tod hinaus fortbesteht und durch den vorhandenen Stoff „zunimmt, wächst" *(virūḷha)*, d. h. neue Nahrung empfängt. Diese Fortdauer des Bewußtseins führt dazu, daß „Name und Form" *(nāmarūpa)* und die übrigen Glieder die Nidānakette sich einstellen, die zu „Werden" und „Geburt" hinüber leiten. In Sutta 39 werden sie einzeln aufgezählt in Sutta 38 mit dem Begriff „Wiedergeburt und Neuerstehung" *(punabbhavābhinibbatti)* zusammen gefaßt. Es ist zu beachten, daß in Sutta 12. 3 dieser Ausdruck innerhalb der Nidānakette an Stelle des auf *viññāṇa* folgenden *nāmarūpa* steht. In Sutta 40 endlich treten für *punabbhavābhibbatti* zwei Begriffe ein, die den Kreislauf der Existenzen, den *saṃsāra*, bezeichnen, nämlich „Kommen und Gehen" *(āgatigati)* und „Ausscheiden und Wiedererstehen" *(cutūpapāta)*. Die Verbindung zwischen dem „Bewußtsein" und dem „Kommen und Gehen" wird durch die „Hinneigung" *(nati)* zu den Dingen der Erscheinungswelt hergestellt.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Was einer denkt, ihr Bhikkhus, und was er beabsichtigt, und wobei er verharrt,[1]) damit entsteht eine Grundlage[2]) für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins ein. Wenn das Bewußtsein fortdauert und zunimmt, so tiitt für die Zukunft Wiedergeburt und Neuerstehung ein. Wenn für die Zukunft Wiedergeburt und Neuerstehung vorhanden ist, so entstehen für die Zukunft Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Wenn einer nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt, aber doch (bei den Dingen) verharrt, so entsteht damit eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins ein. Wenn das Bewußtsein fortdauert und zunimmt, so tritt für die Zukunft Wiedergeburt und Neuerstehung ein. Wenn Wiedergeburt und Neuerstehung vorhanden ist, so entstehen für die Zukunft Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf

---

[1]) Im Kommentar (II. 90[8] ff). werden alle drei Verba durch *pavatteti* „beginnt, unternimmt" erklärt.

[2]) P. *ārammaṇa* „Gegenstand, Objekt". Nach dem Kommentar (II. 90[14]) hier = *paccaya* „Ursache".

solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

4. Wenn einer aber nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt und auch nicht (bei den Dingen) verharrt, so entsteht damit keine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn keine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins nicht ein. Wenn das Bewußtsein nicht fortdauert und nicht zunimmt, so tritt für die Zukunft Wiedergeburt und Neuerstehung nicht ein. Wenn Wiedergeburt und Neuerstehung nicht vorhanden ist, so werden für die Zukunft Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 39. Das Denken (2)

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Was einer denkt, ihr Bhikkhus, und was er beabsichtigt, und wobei er verharrt, damit entsteht eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins ein. Wenn das Bewußtsein fortdauert und zunimmt, so tritt Name und Form in die Erscheinung.

3. Aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

4. Wenn einer aber nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt, aber doch (bei den Dingen) verharrt, so entsteht damit eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des

Bewußtseins ein. Wenn das Bewußtsein fordauert und zunimmt, so tritt Name und Form in die Erscheinung.

5. Aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche usw. usw. (= 3) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

6. Wenn einer aber nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt und auch nicht (bei den Dingen) verharrt, so entsteht damit keine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn keine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins nicht ein. Wenn das Bewußtsein nicht fortdauert und nicht zunimmt, so treten Name und Form nicht in die Erscheinung.

7. Aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 40. Das Denken (3)

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Was einer denkt, ihr Bhikkhus, und was er beabsichtigt, und wobei er verharrt, damit entsteht eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins ein.

3. Wenn das Bewußtsein fortbesteht und zunimmt, so tritt Hinneigung (zu den Dingen) ein.[1] Wenn Hinneigung vorhanden ist, so entsteht Kommen und Gehen.

---

[1]) P. *nati*. Der Kommentar (II. 92⁹) erläutert den Begriff durch *taṇhā* „Durst" und fügt hinzu: „denn dieser wird ‚Hinneigung' genannt wegen seines Hinneigens zu lieben Formen (*piyarūpesu*) und den sonstigen Sinnesobjekten".

Wenn Kommen und Gehen vorhanden ist, so entsteht Ausscheiden und Wiedererstehen. Wenn Ausscheiden und Wiedererstehen vorhanden ist, so entstehen für die Zukunft Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

4. Wenn einer aber nicht denkt, ihr Bhikkus, und nichts beabsichtigt, aber doch (bei den Dingen) verharrt, so entsteht damit eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins ein.

5. Wenn das Bewußtsein fortdauert und zunimmt, so tritt Hinneigung (zu den Dingen) ein. Wenn Hinneigung vorhanden ist, so entsteht Kommen und Gehen. Wenn Kommen und Gehen vorhanden ist, so entsteht Ausscheiden und Wiedererstehen. Wenn Ausscheiden und Wiedererstehen vorhanden ist, so entsteht für die Zukunft Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

6. Wenn einer aber nicht denkt, ihr Bhikkhus, und nichts beabsichtigt und auch nicht (bei den Dingen) verharrt, so entsteht damit keine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn keine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins nicht ein.

7. Wenn das Bewußtsein nicht fortdauert und nicht zunimmt, so tritt keine Hinneigung (zu den Dingen) ein. Wenn keine Hinneigung vorhanden ist, so entsteht kein Kommen und Gehen. Wenn Kommen und Gehen nicht vorhanden ist, so entsteht kein Ausscheiden und Wiedererstehen. Wenn Ausscheiden und Wiedererstehen nicht vorhanden ist, so werden für die Zukunft Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Gahapativagga

Der Abschnitt vom Hausvater

Sutta 41. Die fünffache Furcht und Feindseligkeit (1)

Unser Sutta kehrt fast gleichlautend noch einmal im Saṃyutta (V. 387 ff.) und im Aṅguttara (V. 183 ff.) wieder. Ganz ähnlich ist die Fassung eines anderen Sutta des Aṅguttara (IV. 405), und teilweise gleichen Inhalt hat ein drittes Sutta des gleichen Nikāya (III. 204). Immer ist die Erörterung über die *pañca bhayāni verāni* mit dem Namen des Anāthapiṇḍika verknüpft. Die Erklärung des Begriffes selbst, der auf die fünf Hauptgebote der buddhistischen Ethik sich bezieht, ist nicht leicht. Nach den Angaben Buddhaghosas (Komm. zum S., II. 93[16] ff.) vermute ich, daß *bhayāni verāni* ein aufgelöstes Dvandva-Kompositum ist. Mrs. Rhys Davids übersetzt die Worte mit „(fivefold) guilty dread", faßt also *vera* offenbar als Adjektiv. Ebenso steht bei Seidenstücker, der das Sutta in seinem Pāli-Buddhismus (Nr. 106, S. 147) übersetzt, „schreckliche Furcht". Mir scheint der Gedanke der zu sein, daß jede feindselige Handlung zugleich eine Furcht oder Gefahr einschließt, nämlich die der Vergeltung, der Rache. Wer also Feindseligkeit übt, lebt zugleich in der steten Angst vor der Vergeltung. Und diese Wechselwirkung setzt sich über das gegenwärtige Dasein hinaus in die folgenden Existenzen fort. Auch bei der „Furcht und Feindseligkeit", die mit dem Genuß der geistigen Getränke sich verbindet, ist an die Gewalttaten gedacht, die der Trunkene begeht und an ihre Folgen.

Über den Begriff *sotāpatti* „Eintritt in den Strom" und die weiteren Stufen des Heilspfades vergl. die Vorbemerkungen zu Sutta 31 unseres Saṃyutta.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. Und es begab sich der Hausvater Anāthapiṇḍika dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Zu dem zur Seite sitzenden Hausvater Anāthapiṇḍika sprach dann der Erhabene also:

3. „Wann ein edler Jünger, o Hausvater, die fünffache Furcht und Feindseligkeit überwunden hat, und mit den vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ausgestattet ist, und die edle Methode[1]) mit dem Verstand wohl geschaut und völlig

[1]) P. *ariya ñāya*. Der Kommentar (II. 93[3]) gibt *ariya* durch „fehlerfrei, einwandfrei" wieder; zu *ñāya* bemerkt er: „Methode heißt das Gesetz von der Kausalität, und der edle achtgliedrige Pfad ist auch Methode".

durchdrungen hat, so mag er wohl, wenn er es wünscht, selber von sich die Erklärung abgeben: ‚Beseitigt ist für mich die Hölle, beseitigt ist für mich die Wiedergeburt in einem Tierleib, beseitigt ist für mich das Bereich der Gespenster,[1]) beseitigt ist für mich niedrige Daseinsform, leidvolle Existenz und Verdammnis;[2]) ich bin einer, der in den Strom eingetreten ist, unmöglich ist für mich ein Rückfall in die Verdammnis, ich bin gesichert, die vollkommene Erleuchtung ist mein Ziel.'

4. Welche fünffache Furcht und Feindseligkeit hat er überwunden?

5. Die Furcht und Feindseligkeit, o Hausvater, die einer, der Lebewesen vernichtet, infolge der Vernichtung von Lebewesen für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das seelische Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet: — diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich der Vernichtung von Lebewesen enthält, auf solche Weise überwunden.

6. Die Furcht und Feindseligkeit, o Hausvater, die einer, der Nichtgegebenes wegnimmt, infolge der Wegnahme von Nichtgegebenem für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das seelische Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet: — diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich der Wegnahme von Nichtgegebenem enthält, auf solche Weise überwunden.

7. Die Furcht und Feindseligkeit, o Hausvater, die einer,

---

[1]) P. *pettivisaya.* Die *petā* sind die schweifenden Seelen des Volksglaubens, die keine Stätte im Jenseits gefunden haben und auf die mitleidigen Spenden der Lebenden angewiesen sind.

[2]) Die drei Ausdrücke *apāya, duggati, vinipāta* sind synonym und beziehen sich auf die unmittelbar vorher erwähnten Formen der Wiedergeburt in der Hölle, als Tier oder als Gespenst. Vgl. Rhys Davids und Stede, Pāli Dict. u. d. W. *apāya*; Saṃy. Ko. Siam. Ausg. II. 123[12]. Zur Übersetzung vergl. Franke, Dīgha übers. S. 82. Zu beachten ist, daß der Aufenthalt in der Hölle nach der buddhistischen Lehre keine ewige Dauer hat. Er nimmt, freilich oft erst nach vielen Jahrtausenden, ein Ende, wenn die Sünden, die ihn verursacht haben, gesühnt sind. Es handelt sich also mehr um ein „Purgatorium".

der in den Lüsten übel wandelt,[1]) infolge des üblen Wandels in den Lüsten für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das seelische Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet: — diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich des üblen Wandels in den Lüsten enthält, auf solche Weise überwunden.

8. Die Furcht und Feindseligkeit, o Hausvater, die ein Lügner infolge des Lügens für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das seelische Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet; — diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich der Lüge enthält, auf diese Weise überwunden.

9. Die Furcht und Feindseligkeit, o Hausvater, die einer, der dem Genuß der verschiedenen geistigen Getränke sich hingibt,[2]) infolge der Hingabe an den Genuß der verschiedenen geistigen Getränke für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das seelische Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet: — diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich der Hingabe an den Genuß der verschiedenen geistigen Getränke enthält, auf solche Weise überwunden.

Diese fünffache Furcht und Feindseligkeit hat er überwunden."

---

10. „Mit welchen vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ist er ausgestattet?

11. Da ist,[3]) o Hausvater, ein edler Jünger ausgestattet mit dem auf Erfahrung begründeten Glauben[4]) an den Buddha,

---

[1]) P. *kāmesu micchācārin*. Es ist dabei an sexuelle Zügellosigkeit gedacht; *micchācāra* kann geradezu „Ehebruch" bedeuten.

[2]) P. *surāmerayamajjapamādaṭṭhāyī*. Welche Art geistiger Getränke mit *surā*, *meraya* und *majja* gemeint sind, ist nicht mehr festzustellen.

[3]) Über die in 11 bis 14 vorkommenden Ausdrücke vergl. R. O. Franke, Dīgha übers. S. 196—7 mit den Noten.

[4]) P. *aveccapasādena*. Das Wort *avecca* (vgl. p. *paṭicca*, *pecca*, *samecca*) muß doch wohl auf skr. *avetya* (Wz. *i* mit *ava* „begreifen, verstehen, er-

nämlich so: der Erhabene ist der Vollendete, der vollkommen Erleuchtete, mit Weisheit und Tugend begabt, der Führer auf dem Heilspfade,[1] der Weltkenner, der unübertreffliche Leiter der Menschen, die noch der Erziehung bedürfen, der Meister der Götter und Menschen, der Buddha, der Erhabene.

12. Er ist ausgestattet mit dem auf Erfahrung begründeten Glauben an die Lehre: wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre, im gegenwärtigen Dasein schon wirkend, an keine Zeit gebunden,[2] zu ihrer Betrachtung einladend,[3] zum Ziele führend, aus eigener Kraft[4] zu verstehen von den Einsichtigen.

13. Er ist ausgestattet mit dem auf Erfahrung begründeten Glauben an die Gemeinde: auf rechtem Weg wandelt die Gemeinde der Jünger des Erhabenen, auf geradem Weg wandelt die Gemeinde der Jünger des Erhabenen, auf dem Weg der richtigen Methode wandelt die Gemeinde der Jünger des Erhabenen, auf dem Weg vorschriftsmäßigen Verhaltens wandelt die Gemeinde der Jünger des Erhabenen, nämlich die vier Paare von Persönlichkeiten, die acht Gruppen von Persönlichkeiten.[5] Diese Gemeinde der Jünger des Erhabenen verdient Verehrung, verdient gastliche Aufnahme, verdient Spenden, verdient Ehrfurchtsbezeugung mit gefalteten Händen, sie ist das beste Feld für verdienstliche Werke der Laienwelt.

---

fahren") zurückgeführt werden. Buddhoghosa (zu Suttanipāta 229) gibt es auch mit *paññāya ajjhogahetvā* wieder (s. Rhys Davids und Stede, Pāli Dictionary u. d. W.), an unserer Stelle (Saṃy. Komm. II. 94[13]) freilich durch *acala* „unerschütterlich".

[1]) P. *sugata*, wtl. „der gut gegangen ist", nämlich der Weg der Erlösung, den er nun der Menschheit zeigt. R. O. Franke übersetzt „der Pfadvollender".

[2]) P. *saṃdiṭṭhika, akālika*. Zu letzterem gibt zu Saṃy. 1. 20. 6 (= I. 9[13]) der Kommentar (Siam-Ausg. I. 53[10]) die Erklärung, daß der *dhamma* unmittelbar nachdem er entwickelt ist, seinen Erfolg hat (*phalaṃ deti*).

[3]) P. *ehipassika* von *ehi passa* „komm' und sieh'". R. O. Franke: „der offen vor Augen liegt"; Mrs. Rhys Davids: „(bidding man) come „and see".

[4]) *paccattaṃ*. S. hierüber die Note zu 12. 51. 14.

[5]) P. *cattāri purisayugāni, aṭṭha purisapuggalā*. Bezieht sich auf die vier Stufen des Heilsweges (*sotāpatti* usw.), von denen jede in zwei Unterstufen, *magga* und *phala*, zerfällt. Vgl. Einl. zu 12. 31.

14. Er ist ausgestattet mit den von den Edlen hochgeschätzten Tugenden der sittlichen Zucht, den lückenlosen, vollständigen, die ohne Schmutz sind und ohne Flecken, die frei machen, die von den Einsichtigen gepriesen sind, die von außen nicht beeinflußt werden, die zur geistigen Sammlung führen.

Mit diesen vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ist er ausgestattet."

---

15. „Welche edle Methode hat er mit dem Verstand wohl geschaut und völlig durchdrungen?

16. Da erwägt, o Hausvater, ein edler Jünger gut und reiflich das Gesetz von der ursächlichen Entstehung, nämlich: wenn jenes ist, tritt dieses ein; wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Entstehung von jenem folgt die Entstehung von diesem; aus der Aufhebung von jenem folgt die Aufhebung von diesem.

17. Das heißt: aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= 1. 3) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= 1. 4) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

Diese edle Methode hat er mit dem Verstand wohl geschaut und völlig durchdrungen.

18. Wann nun ein edler Jünger, o Hausvater, diese fünffache Furcht und Feindseligkeit überwunden hat, und mit diesen vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ausgestattet ist, und diese edle Methode mit dem Verstand wohl geschaut und völlig durchdrungen hat, so mag er wohl, wenn er es wünscht, selbst von sich die Erklärung abgeben: ‚Beseitigt ist für mich die Hölle, beseitigt ist für mich die Wiedergeburt in einem Tierleib, beseitigt ist für mich das Bereich der Gespenster, beseitigt ist für mich niedrige Daseinsform, leidvolle Existenz und Verdammnis; ich bin einer, der in den Strom eingetreten ist; unmöglich ist für mich ein Rückfall in die Verdammnis,

ich bin gesichert, die vollkommene Erleuchtung ist mein Ziel.' "

Sutta 42. Die fünffache Furcht und Feindseligkeit

Sutta 42 unterscheidet sich von 41 nur dadurch, daß es sich nicht an den einzelnen Anāthapiṇḍika, sondern an eine große Anzahl von Bhikkhus wendet. Statt der Anrede „o Hausvater" ist also immer „ihr Bhikkhus" einzusetzen.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begaben sich zahlreiche Bhikkhus dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatten, setzten sie sich zur Seite nieder. Zu den zur Seite sitzenden zahlreichen Bhikkhus sprach dann der Erhabene also:

3. „Wenn ein edler Jünger, ihr Bhikkhus usw. usw. (= Sutta 41) . . ."

Sutta 43. Das Leiden

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Des Leidens Ursprung, ihr Bhikkhus, und seinen Untergang will ich euch lehren; höret zu, merket wohl auf: ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung?

4. Infolge des Sehens[1]) und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewußtsein des Sehens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst: dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung.

5. Infolge des Hörens und der Töne entsteht das Bewußtsein des Hörens; die Verbindung der drei ist die Be-

---

[1]) Im Urtext werden an Stelle der Sinne die Sinnesorgane: *cakkhu* „Auge", *sota* „Ohr", *ghāna* „Nase", *jivhā* „Zunge", *kāya* „Körper" und *mano* „Geist" genannt. Die Objekte der einzelnen Sinne sind *rūpā*, *saddā*, *gandhā*, *rasā*, *phoṭṭhabbā*, *dhammā*.

rührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst: dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung.

6. Infolge des Riechens und der Gerüche entsteht das Bewußtsein des Riechens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst: dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung.

7. Infolge des Schmeckens und der Geschmäcke entsteht das Bewußtsein des Schmeckens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst: dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung.

8. Infolge des Fühlens und der fühlbaren Gegenstände entsteht das Bewußtsein des Fühlens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst: dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung.

9. Infolge des Denkens und der Dinge entsteht das Bewußtsein des Denkens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst: dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Ursprung.

---

10. Und welches, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Untergang?

11. Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewußtsein des Sehens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben: auf solche Art kommt die

Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Untergang.

12—16. Infolge des Hörens und der Töne usw. usw. — infolge des Riechens und der Gerüche usw. usw. — infolge des Schmeckens und der Geschmäcke usw. usw. — infolge des Fühlens und der fühlbaren Gegenstände usw. usw.[1]) — infolge des Denkens und der Dinge entsteht das Bewußtsein des Denkens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben: auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Dies, ihr Bhikkhus, ist des Leidens Untergang."

Sutta 44. Die Welt

Aus dem Sutta 44 darf nicht gefolgert werden, daß das „Gesetz von der ursächlichen Entstehung" ein kosmisches Gesetz sei, das den Ursprung der Welt erklären soll. Es handelt sich auch hier nur um das Verhältnis des Individuums zu den *dhammā*, den „Dingen", d. h. der empirischen Welt mit all ihren Erscheinungen. Für den, dessen Denken mit den Dingen sich beschäftigt, der sie auf sich wirken läßt, entsteht und besteht die Welt. Wer sich von ihnen loslöst, für den hört sie auf zu bestehen, geht sie unter. Zum ganzen Seidenstücker, Pāli-Buddhismus Nr. 63, S. 78 ff.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Der Welt Ursprung, ihr Bhikkhus, und ihren Untergang will ich euch lehren usw. usw. (= 43. 2) . . .

3. Der Erhabene sprach also: „Welches, ihr Bhikkhus, ist der Welt Ursprung?

4. Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewußtsein des Sehens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache ent-

[1]) Die einzelnen Stücke sind wieder gekürzt und nach 11, bezw. 4 bis 8 zu ergänzen.

steht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen, aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Dies, ihr Bhikkhus, ist der Welt Ursprung.

5—9. Infolge des Hörens und der Töne usw. usw. — infolge des Riechens und der Gerüche usw. usw. — infolge des Schmeckens und der Geschmäcke usw. usw. — infolge des Fühlens und der fühlbaren Gegenstände usw. usw.[1]) — infolge des Denkens und der Dinge entsteht das Bewußtsein des Denkens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen, aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Dies, ihr Bhikkhus, ist der Welt Ursprung.

---

10. Und welches, ihr Bhikkhus, ist der Welt Untergang?

11. Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewußtsein des Sehens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben: auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Dies, ihr Bhikkhus, ist der Welt Untergang.

[1]) Vergl. das vor. Sutta 4—8, 11—15.

12—17. Infolge des Hörens und der Töne usw. usw. — infolge des Riechens und der Gerüche usw. usw. — infolge des Schmeckens und der Geschmäcke usw. usw. — infolge des Fühlens und der fühlbaren Gegenstände usw. usw. — infolge des Denkens und der Dinge entsteht das Bewußtsein des Denkens; die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben: auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Dieses, ihr Bhikkhus, ist der Welt Untergang."

Sutta 45. Nātika

Das Dorf Nātika wird im Kanon mehrfach erwähnt. So in Saṃyutta 14. 13 (= II. 153), 35. 113 (= IV. 90), 44. 11 (= IV. 401), 55. 8 (= V. 356); ferner im Aṅguttara, Ekādasanipāta 10 (= V. 322) und im Vinaya, Mahāvagga VI. 30. 6 (= Vin. I. 232). Im Dīgha 16. 2. 5 (= II. 91) und 18. 1 ff. (= II. 200 ff.), sowie im Majjhima 31 (= I. 205) kommt es in der Form *Nādika* vor. Nach einer Angabe im Kommentar zu D. II. 91[15] soll es zwei nahe beisammen gelegene Dörfer gleichen Namens gegeben haben. Unter *Giñjakāvasatha*, das als nähere Ortsbezeichnung hinzugefügt wird, ist ein bestimmtes Gebäude gemeint, ein *vihāra*, das dem Buddha zur Wohnung dient. Im Kommentar zu der ersterwähnten Dīghastelle (II. 185[12]) wird das Wort durch „in dem aus Ziegeln bestehenden Hause" *(iṭṭhakāmaye āvasathe)* erklärt. Vergl. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha II. 97, Anm. 1.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Nātika im Ziegelhause.

2. Da nun verkündete der Erhabene, in der Einsamkeit meditierend folgende Lehrdarlegung:

3. „Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewußtsein des Sehens. Die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache

entsteht der Durst usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

4—8. Infolge[1]) des Hörens und der Töne usw. usw. — infolge des Riechens und der Gerüche usw. usw. — infolge des Schmeckens und der Geschmäcke usw. usw. — infolge des Fühlens und der fühlbaren Gegenstände usw. usw. — infolge des Denkens und der Dinge entsteht das Bewußtsein des Denkens. Die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

9. Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewußtsein des Sehens. Die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Haftens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

10—14. Infolge des Hörens und der Töne usw. usw. — infolge des Riechens und der Gerüche usw. usw. — infolge des Schmeckens und der Geschmäcke usw. usw. — infolge des Fühlens und der fühlbaren Gegenstände usw. usw. — infolge des Denkens und der Dinge entsteht das Bewußtsein des Denkens. Die Verbindung der drei ist die Berührung. Aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch

[1]) Ausführlich in 43. 5 ff.

Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

---

15. Zu dieser Zeit aber stand nun da ein Bhikkhu, dem Erhabenen zuzuhören.

16. Es sah nun der Erhabene den Bhikkhu, der dastand, zuzuhören, und wie er den Bhikkhu gesehen, sprach der Erhabene also: „Hast du, o Bhikkhu, diese Lehrdarlegung gehört?" — „Ja, Herr."

17. „Lerne du, o Bhikkhu, diese Lehrdarlegung; eigne dir, o Bhikkhu, diese Lehrdarlegung an. Zum Segen gereicht,[1]) o Bhikkhu, diese Lehrdarlegung, sie führt ein in den heiligen Wandel."[2])

Sutta 46. Irgend wer

Das Sutta führt seinen Titel *aññataram* deshalb, weil in ihm *aññataro brāhmaṇo* mit dem Buddha sich unterredend eingeführt wird. Der Name des Brahmanen wird nicht genannt. — Zu 3. 4 vergl. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus Nr. 124, S. 202.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. Und es begab sich ein Brahmane dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit ihm die [illegible] Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach dann der Brahmane zu dem Erhabenen also:

3. „Steht es wohl so, Herr Gotama,[3]) daß der nämliche es ist, der die Handlung ausführt, und der die Folgen empfindet?" — „Sagt man ‚der nämliche ist es, der die Handlung ausführt und der die Folgen empfindet', so ist das, o Brahmane, das eine Ende."

4. „Steht es aber so, Herr Gotama, daß ein anderer es ist, der die Handlung ausführt, und ein anderer, der die

1) P. [illegible]
2) P. [illegible]
3) Vgl. zum folgenden das Sutta 17. 14 f.

Folgen empfindet?" — „Behauptet man ‚ein anderer ist es, der die Handlung ausführt, und ein anderer, der die Folgen empfindet', so ist dies, o Brahmane, das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, o Brahmane, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre:

5. Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= 1. 3) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

6. Auf diese Worte hin sprach der Brahmane zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr Gotama! wundervoll, Herr Gotama! usw. usw. (= 12. 17. 16). Darum nehme ich zu dem Herrn Gotama meine Zuflucht und zu der Lehre und zu der Gemeinde der Bhikkhus. Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 47. Jānussoṇi

Der Brahmane Jānussoṇi wird im Kanon häufig erwähnt. Nach dem Dīgha-Nikāya 13. 2 (= I. 235) wohnte er in dem Brahmanendorfe Manasākaṭa im Lande der Kosala zusammen mit anderen hervorragenden Brahmanen, die auch im Majjhima 99 (= II. 202) neben ihm genannt wurden. Im Majjh. 27 (= I. 175) und Saṃy. 45. 4 (= V. 4) wird sein glänzendes Auftreten beschrieben, das ihn als vornehmen und reichen Mann erscheinen läßt. Im Gespräch mit dem Buddha finden wir ihn noch Majjh. 4 (= I. 16) und namentlich im Aṅguttara. Hier ist ein ganzer Abschnitt (= V. 249 ff.) nach ihm benannt. — Zu 3, 4 vergl. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus Nr. 125, S. 203.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begab sich der Brahmane Jānussoṇi dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten aus-

getauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach dann der Brahmane Jānussoṇi zu dem Erhabenen also:

3. „Steht es wohl so, Herr Gotama, daß alles ist?" — „Behauptet man ‚alles ist', so ist das, o Brahmane, das eine Ende."

4. „Steht es aber so, Herr Gotama, daß alles nicht ist?" — „Behauptet man ‚alles ist nicht', so ist das, o Brahmane, das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, o Brahmane, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre:

5. Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen usw. usw. (= 46. 5) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

6. Auf diese Worte hin sprach der Brahmane Jānussoṇi zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr Gotama! wundervoll, Herr Gotama! usw. usw. (= 46. 6) . . . Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 48. Der Lokāyatika

Über den Ausdruck *lokāyata*, den ich durch „Sophistik" wiedergebe, vergleiche man Rhys Davids, Dialogues 1. 166 ff., R. O. Franke, Dīgha übers. 19, Anm. 3. Es ist damit eine Schule von Philosophen gemeint, die sich vor allem mit naturgeschichtlichen Fragen beschäftigten. Das zeigen die Beispiele für die von ihnen behandelten Dinge, die im Kommentar zum Dīgha-Nikāya I. 1. 25 (= I. 11) mitgeteilt werden (s. Sumangalavilāsinī ed. Rhys Davids und Carpenter 1. 90—91). Für die Philosophen, die metaphysische Probleme zu erörtern pflegen, liegt in dem Wort *lokāyata* der Nebensinn des Materialismus und zugleich der Trivialität. Aus den angeführten Beispielen („die Krähe ist weiß, weil ihre Knochen weiß sind; der Kranich ist rot, weil sein Blut rot ist") geht aber zugleich hervor, daß man den *lokāyatikā* den Vorwurf macht, daß sie zu ihren Resultaten auf dem Weg der Dialektik, nicht auf dem der logischen Schlußfolgerung zu gelangen pflegten. Sie machten sich anheischig, alles zu beweisen, auch das absurdeste. Dazu stimmt, daß der Kommentar zu unserem Sutta (II. 96[12]) sie als die Leute bezeichnet, die mit dem *vitaṇḍasattha* vertraut seien, d. i. mit der Kunst der auf Scheingründe und Trugschlüsse aufgebauten Dialektik.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begab sich ein Brahmane, ein Sophist, dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin be-

geben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach dann der Brahmane, der Sophist, zum Erhabenen also:

3. „Steht es wohl so, Herr Gotama, daß alles ist?" — „Behauptet man ‚alles ist',[1]) so ist das, o Brahmane, die erste Sophistik."

4. „Steht es aber so, Herr Gotama, daß alles nicht ist?" — „Behauptet man ‚alles ist nicht',[1]) so ist das, o Brahmane, die zweite Sophistik."

5. „Steht es wohl so, Herr Gotama, daß alles Einheit[1]) ist?" — „Behauptet man ‚alles ist Einheit', so ist das, o Brahmane, die dritte Sophistik.

6. „Steht es aber so, Herr Gotama, daß alles Vielheit ist?" — „Behauptet man ‚alles ist Vielheit',[1]) so ist das, o Brahmane, die vierte Sophistik. Diese beiden Enden vermeidend, o Brahmane, verkündet in der Mitte der Tathāgata die wahre Lehre:

7. Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen usw. usw. (= 46. 5) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

8. Auf diese Worte hin sprach der Brahmane, der Sophist, zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr Gotama! wundervoll, Herr Gotama! usw. usw. (= 46. 6) . . . Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 49. Der edle Jünger (1)

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Nicht kommt, ihr Bhikkhus, einem wohl unterrichteten edlen Jünger folgender Gedanke: ‚steht es wohl so (daß man fragen muß): was muß vorhanden sein, damit was

---

[1]) P. *sabbaṃ atthi — sabbaṃ n'atthi*; *sabbaṃ ekattaṃ — sabbaṃ puthuttaṃ*. Nach dem Komm. II. 96[3] v. u. ist mit ‚alles ist' und ‚alles ist Einheit' die *sassataditthi*, die Irrlehre von dem ewigen Bestand, gemeint, mit ‚alles ist nicht' und ‚alles ist Vielheit' die *ucchedaditthi*, die Irrlehre von der völligen Vernichtung (durch den Tod). Die Lehre des Buddha bewegt sich zwischen diesen beiden Extremen.

entsteht? aus wessen Entstehung folgt die Entstehung von was? was muß vorhanden sein, damit Name und Form entsteht?[1]) was muß vorhanden sein, damit die sechs Sinnesbereiche entstehen? was muß vorhanden sein, damit Berührung entsteht? was muß vorhanden sein, damit Empfindung entsteht? was muß vorhanden sein, damit Durst entsteht? was muß vorhanden sein, damit Erfassen entsteht? was muß vorhanden sein, damit Werden entsteht? was muß vorhanden sein, damit Geburt entsteht? was muß vorhanden sein, damit Alter und Tod entstehen?'

3. Sondern es besitzt, ihr Bhikkhus, ein wohl unterrichteter edler Jünger infolge seines ausschließlichen Vertrauens[2]) schon das Wissen hiervon: ‚wenn jenes ist, tritt dieses ein; aus der Entstehung von jenem geht die Entstehung von diesem hervor: wenn Bewußtsein vorhanden ist, entsteht Name und Form; wenn Name und Form vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche; wenn die sechs Sinnesbereiche vorhanden sind, entsteht Berührung; wenn Berührung vorhanden ist, entsteht Empfindung; wenn Empfindung vorhanden ist, entsteht Durst; wenn Durst vorhanden ist, entsteht Erfassen; wenn Erfassen vorhanden ist, entsteht Werden; wenn Werden vorhanden ist, entsteht Geburt; wenn Geburt vorhanden ist, entstehen Alter und Tod.' Also erkennt er: auf solche Art kommt der Ursprung der Welt zu stande.

4. Nicht kommt, ihr Bhikkhus, einem wohl unterrichteten edlen Jünger folgender Gedanke: ‚steht es wohl so (daß man fragen muß): was muß nicht vorhanden sein, damit was nicht entsteht? aus wessen Aufhebung folgt die Aufhebung von was? was muß nicht vorhanden sein, damit Name und Form nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit die sechs Sinnesbereiche nicht entstehen? was muß nicht vorhanden sein, damit Berührung nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Empfindung nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Durst nicht entsteht? was muß

[1]) Vgl. die Bemerkungen zu dem folgenden Sutta 50.
[2]) Über *aparapaccayā* vergl. die Note zu 12. 15. 6.

nicht vorhanden sein, damit Erfassen nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Werden nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Geburt nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Alter und Tod nicht entstehen?‘

5. Sondern es besitzt, ihr Bhikkhus, ein wohl unterrichteter edler Jünger infolge seines ausschließlichen Vertrauens schon das Wissen hiervon: ‚wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Aufhebung von jenem geht die Aufhebung von diesem hervor: wenn Bewußtsein nicht vorhanden ist, entsteht Name und Form nicht; wenn Name und Form nicht vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche nicht; wenn die sechs Sinnesbereiche nicht vorhanden sind, entsteht Berührung nicht; wenn Berührung nicht vorhanden ist, entsteht Empfindung nicht; wenn Empfindung nicht vorhanden ist, entsteht Durst nicht; wenn Durst nicht vorhanden ist, entsteht Erfassen nicht, wenn Erfassen nicht vorhanden ist, entsteht Werden nicht; wenn Werden nicht vorhanden ist, entsteht Geburt nicht; wenn Geburt nicht vorhanden ist, entstehen Alter und Tod nicht.‘ Also erkennt er: auf solche Art kommt die Aufhebung dieser Welt zu stande.

6. Wann nun, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger also den Ursprung und den Untergang der Welt der Wirklichkeit gemäß erkennt: ein solcher, ihr Bhikkhus, heißt ein edler Jünger, der mit (richtiger) Anschauung begabt ist, der mit Einsicht begabt ist, der zu dieser guten Lehre gelangt ist, der diese gute Lehre schaut, der die Erkenntnis des Strebenden besitzt, der das Wissen des Strebenden besitzt, der mit dem Ohr der Wahrheit begabt ist, ein edler, der die (in die höchste Wahrheit) eindringende Erkenntnis besitzt, der da anpocht an die Pforte des Nirvana.“

Sutta 50. Der edle Jünger (2)

Dieses Sutta unterscheidet sich von dem vorhergehenden Sutta 49 nur dadurch, daß, während in Sutta 49 *viññāṇa*, das Bewußtsein, als gegeben angenommen und die Nidānareihe von diesem Punkt an bis zum Schlußglied durchgeführt wird, Sutta 50 bei dem ersten *nidāna*, dem Nichtwissen, beginnt und so den ganzen *paṭiccasamuppāda* enthält.

Nun findet sich der Zusatz von Sutta 50 wenigstens in einer birma-

nischen Handschrift, die der Textausgabe neben singhalesischen Handschriften zu grunde gelegt ist, auch bei Sutta 49. Es ist nun klar, daß sie hier spätere gelehrte Zutat ist; denn in diesem Falle stimmen ja beide Suttas wortwörtlich überein und es wäre kein Grund einzusehen für die zweimalige Aufnahme in den Kanon. Einleuchtend ist aber andrerseits die Veranlassung der Einschiebung: die Nidānareihe erschien eben in Sutta 49 unvollständig und der Ergänzung bedürftig. Birmanische Manuskripte tragen oft die Merkmale gelehrter Überarbeitung, und als solche ist jene Einschiebung anzusehen.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Nicht kommt, ihr Bhikkhus, einem wohl unterrichteten edlen Jünger folgender Gedanke: ‚steht es wohl so (daß man fragen muß): was muß vorhanden sein, damit was entsteht? aus wessen Entstehung folgt die Entstehung von was? was muß vorhanden sein, damit Gestaltungen entstehen? was muß vorhanden sein, damit Bewußtsein entsteht? was muß vorhanden sein, damit Name und Form entsteht?‘ usw. usw. (= 49. 2).

3. Sondern es besitzt, ihr Bhikkhus, ein wohl unterrichteter edler Jünger infolge seines ausschließlichen Vertrauens schon das Wissen hiervon: ‚wenn jenes ist, tritt dieses ein; aus der Entstehung von jenem geht die Entstehung von diesem hervor: wenn Nichtwissen vorhanden ist, entstehen Gestaltungen, wenn Gestaltungen vorhanden sind, entsteht Bewußtsein, wenn Bewußtsein vorhanden ist, entsteht Name und Form usw. usw.‘ (= 49. 3).

4. Nicht kommt, ihr Bhikkhus, einem wohl unterrichteten edlen Jünger folgender Gedanke: ‚steht es wohl so (daß man fragen muß): was muß nicht vorhanden sein, damit was nicht entsteht? aus wessen Aufhebung folgt die Aufhebung von was? was muß nicht vorhanden sein, damit Gestaltungen nicht entstehen? was muß nicht vorhanden sein, damit Bewußtsein nicht entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Name und Form nicht entsteht?‘ usw. usw. (= 49. 4).

5. Sondern es besitzt, ihr Bhikkhus, ein wohl unterrichteter edler Jünger infolge seines ausschließlichen Vertrauens schon das Wissen hiervon: ‚wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Aufhebung von jenem geht die Aufhebung von diesem hervor: wenn Nichtwissen nicht vorhanden ist,

entstehen Gestaltungen nicht; wenn Gestaltungen nicht vorhanden sind, entsteht Bewußtsein nicht; wenn Bewußtsein nicht ist, entsteht Name und Fom nicht' usw. usw. (= 49. 5, 6)".

Rukkhavagga

Der Abschnitt vom Baum

Sutta 51. Die Erwägung

Der Paragraph 12 dieses Sutta enthält in gedrängter Kürze die Lehre von *Kamma*. Nach Ablauf der leiblichen Existenz bleiben die *saṃkhārā*, d. h. die Wirkungen unseres Tuns und Denkens übrig. Sie drängen zur Entstehung des *viññāṇa*, des zunächst noch an keine Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins. Der erste Schritt zu einem neuen Sein ist aber damit geschehen. Dieses neue Sein, Anlage und Schicksal des werdenden Wesens ist nun aber abhängig vom Charakter des *viññāṇa*, und dieser wieder von dem der *saṃkhārā*. Es sind da drei Möglichkeiten vorhanden. Es kann bei den *saṃkhārā* das Verdienstliche und Gute *(puñña)* oder das Nichtverdienstliche und Böse *(apuñña)* überwiegen. Es ist aber auch ein drittes denkbar, nämlich daß Verdienst und Nichtverdienst, Gutes und Böses sich die Wage halten. Das wird im Text durch das Wort *āneñja* ausgedrückt, wozu nunmehr Rhys Davids und Stede, Pali Dictionary zu vergleichen ist. Ich glaube, daß wir bei der Erklärung dieses schwierigen Ausdruckes von der traditionellen Wiedergabe durch *acala* „unbeweglich" auszugehen haben. Im Zusammenhang unserer Stelle ist an eine Wage gedacht, die unbeweglich fest steht, wenn die beiden Schalen im Gleichgewicht sind. Den gegebenen drei Möglichkeiten entsprechend nimmt das *viññāṇa* also eine dreifache Gestalt an, und darnach wieder richtet sich das neu entstehende Dasein.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Inwiefern soll nun wohl, ihr Bhikkhus, ein Bhikkhu Erwägungen anstellen zur rechten vollständigen Vernichtung des Leidens?" „Im Erhabenen, Herr, wurzeln unsere Lehrmeinungen, vom Erhabenen werden sie geleitet, auf den Erhabenen stützen sie sich. Wohlan denn!

dem Erhabenen wolle der Sinn des Gesagten aufleuchten; vom Erhabenen ihn hörend werden die Bhikkhus ihn erfassen."

4. „So höret denn zu, ihr Bhikkhus, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

5. Der Erhabene sprach also: „Da stellt, ihr Bhikkhus, ein Bhikkhu die Erwägung an: ‚dieses mannigfaltige und vielgestaltige Leiden, das in der Welt als Alter und Tod entsteht,[1]) was hat nun wohl dieses Leiden zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? was muß vorhanden sein, damit Alter und Tod entsteht? was muß nicht vorhanden sein, damit Alter und Tod nicht entsteht?'

6. Erwägend erkennt er also: ‚dieses mannigfaltige und vielgestaltige Leiden, das in der Welt als Alter und Tod entsteht, dieses Leiden hat die Geburt zur Ursache, die Geburt zum Ursprung, die Geburt zur Herkunft, die Geburt zur Entstehung. Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; wenn Geburt nicht vorhanden ist, entsteht Alter und Tod nicht.'

7. Er erkennt Alter und Tod; er erkennt den Ursprung von Alter und Tod; er erkennt die Aufhebung von Alter und Tod; und er erkennt auch den Weg, der zur Aufhebung von Alter und Tod führt. Und indem er diesem Wege folgt, wird er einer, der der wahren Lehre gemäß wandelt.

8. Dieser Bhikkhu, ihr Bhikkhus, heißt einer, der auf dem Wege ist zur rechten vollständigen Vernichtung des Leidens, zur Aufhebung des Leidens.

9. Ferner stellt er die Erwägung an: ‚das Werden aber, was hat es zur Ursache? — das Erfassen aber, was hat es zur Ursache? — der Durst, was hat er zur Ursache? — die Empfindung, was hat sie zur Ursache? — die Berührung, was hat sie zur Ursache? — die sechs Sinnesbereiche, was haben sie zur Ursache? — Name und Form, was haben sie zur Ursache? — das Bewußtsein, was hat es zur Ursache?

---

[1]) Der Kommentar (II. 97[8]) hat den originellen Vergleich: wie man den ganzen Menschen gefaßt hat, wenn man ihn am Schopf faßt, so begreift man mit Alter und Tod alle übrigen Leiden (die es auf der Welt gibt).

— die Gestaltungen, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Was muß vorhanden sein, damit Gestaltungen entstehen? was muß nicht vorhanden sein, damit Gestaltungen nicht entstehen?'

10. Erwägend erkennt er also: ,die Gestaltungen haben das Nichtwissen zur Ursache, das Nichtwissen zum Ursprung, das Nichtwissen zur Herkunft, das Nichtwissen zur Entstehung. Wenn Nichtwissen vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen; wenn Nichtwissen nicht vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen nicht.'

11. Er erkennt die Gestaltungen; er erkennt den Ursprung der Gestaltungen; er erkennt die Aufhebung der Gestaltungen; und er erkennt auch den Weg, der zur Aufhebung der Gestaltungen führt. Und indem er diesem Wege folgt, wird er einer, der der wahren Lehre gemäß wandelt. Dieser Bhikkhu, ihr Bhikkhus, heißt einer, der auf dem Wege ist zur rechten vollständigen Vernichtung des Leidens, zur Aufhebung des Leidens.

12. Wenn nun, ihr Bhikkhus, eine mit Nichtwissen begabte menschliche Persönlichkeit[1]) Gestaltungen hervorbringt, die verdienstlich sind, dann ist das Bewußtsein mit Verdienst ausgestattet. Wenn sie Gestaltungen hervorbringt, die nicht verdienstlich sind, dann ist das Bewußtsein mit Nichtverdienst ausgestattet. Wenn sie Gestaltungen hervorbringt, wo Gleichgewicht (von Verdienst und Nichtverdienst) besteht, dann ist das Bewußtsein mit (solchem) Gleichgewicht ausgestattet.

13. Wenn aber, ihr Bhikkhus, bei einem Bhikkhu das Nichtwissen beseitigt und das Wissen entstanden ist, bringt er infolge des Verschwindens des Nichtwissens und der Entstehung des Wissens keine verdienstlichen Gestaltungen hervor; er bringt keine nicht verdienstlichen Gestaltungen hervor; er bringt keine Gestaltungen hervor, wo Gleichgewicht besteht.

14. Wenn er nicht durch Tun (Gestaltungen) hervor-

---

[1]) P. *purisapuggalo*, was der Kommentar (II. 98[8]) mit *puriso yeva puggalo* wiedergibt.

bringt und nicht durch Denken (Gestaltungen) hervorbringt,[1]) erfaßt[2]) er nichts in der Welt. Wenn er nichts erfasst, so empfindet er keinen Durst.[3]) Wenn er aber keinen Durst empfindet, geht er aus eigener Kraft in das Nirvana ein.[4]) Er erkennt: vernichtet ist die Geburt; getan ist, was zu tun war; nicht mehr besteht fürderhin ein Grund zu einem Dasein in dieser Welt.

15. Wenn er eine lustvolle Empfindung empfindet, so erkennt er: sie ist unständig; er erkennt: sie ist keine, an der man hängt; er erkennt: sie ist keine, an der man Freude hat. Wenn er eine leidvolle Empfindung empfindet, so erkennt er: sie ist unständig; er erkennt: sie ist keine, an der man hängt; er erkennt: sie ist keine, an der man Freude hat. Wenn er eine Empfindung empfindet, die weder leidvoll noch lustvoll ist, so erkennt er: sie ist unständig; er erkennt: sie ist keine, an der man hängt; er erkennt: sie ist keine, an der man Freude hat.

16. Wenn er eine lustvolle Empfindung empfindet, so empfindet er sie als einer, der (von der Welt) losgelöst[5]) ist. Wenn er eine leidvolle Empfindung empfindet, so empfindet er sie als einer, der losgelöst ist. Wenn er eine Empfindung empfindet, die weder leidvoll noch lustvoll ist, so empfindet er sie als einer, der losgelöst ist.

17. Empfindet er die Empfindung, daß die Körperkräfte

---

[1]) P. *anabhisaṃkharanto anabhisaṃcetayanto*. Vergl. 12. 37. 3. Mrs. Rhys Davids übersetzt „not planning not willing."

[2]) P. *upādiyati*. Vgl. substantivisch *upādāna* in der Kette des Paṭiccasamuppāda.

[3]) P. *paritassati* gehört ohne Zweifel zu skr. Wz. *tarṣ*, *tṛṣyati* (Franke, Dīgha übers. 41, Anm. 6); subst. *taṇhā* im Paṭiccasamuppāda = skr. *tṛṣṇā*. Der Komm. (II. 99^{16}) erklärt die Stelle; *anupādiyanto agaṇhanto n'eva taṇhāparitasanāya* (Ceyl. Ausg. *-tassanāya*) *na bhayaparitasanāya paritasati, na taṇhiyati na bhāyatīti attho*. Er möchte also in dem Verbum die Bedeutungen der skr. Wzn. *tarṣ* „dürsten" und *tras* „sich fürchten" vereinigen.

[4]) P. *paccattaṃ parinibbhāyati*. Der Komm. gibt *paccattaṃ* mit „selber, durch sich selbst, nicht durch eines anderen Kraft" wieder. In den Besitz des Nirvana tritt der Erlöste schon bei Lebzeiten.

[5]) P. *visaṃyutto*, als einer der frei ist von den zehn *saṃyojanāni*, den Fesseln, die ihn an die Welt ketten.

zu Ende gehen, so erkennt er: ich empfinde die Empfindung, daß die Körperkräfte zu Ende gehen. Empfindet er die Empfindung, daß das Leben zu Ende geht,[1] so erkennt er: ich empfinde die Empfindung, daß das Leben zu Ende geht. Er erkennt: nach dem Abschlusse des Lebens infolge der Auflösung des Körpers[2] werden noch in dieser Welt[3] alle meine Empfindungen, an denen ich keine Freude gehabt, erkalten; nur die leiblichen Bestandteile[4] werden übrig bleiben.

18. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn ein Mann aus dem Töpferofen einen heißen Topf herausnimmt und auf den ebenen Erdboden hinstellt, und wie da die Hitze, die daran ist, sich verliert und nur die Tonschalen übrig bleiben: ebenso erkennt ein Bhikkhu, ihr Bhikkhus, wenn er die Empfindung empfindet, daß die Körperkräfte zu Ende gehen: ich empfinde die Empfindung, daß die Körperkräfte zu Ende gehen. Und wenn er die Empfindung empfindet, daß das Leben zu Ende geht, so erkennt er: ich empfinde die Empfindung, daß das Leben zu Ende geht. Er erkennt: nach dem Abschlusse des Lebens infolge der Auflösung des Körpers werden noch in dieser Welt alle meine Empfindungen, an denen ich keine Freude gehabt, erkalten; nur die leiblichen Bestandteile werden übrig bleiben."

19. „Was denkt ihr darüber, ihr Bhikkhus? Wird wohl ein Bhikkhu, bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, eine Gestaltung hervorbringen, die verdienstlich ist? Wird er wohl eine Gestaltung hervorbringen, die nicht verdienstlich ist? wird er wohl eine Gestaltung hervorbringen, bei der Gleichgewicht besteht?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

---

[1]) P. *kāyapariyantikaṃ, jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ vediyamāno* (auf das Ende des Körpers, bezw. des Lebens bezüglich).

[2]) P. *kāyassa bhedā uddhaṃ jīvitapariyādānā.* Die Phrase kehrt im Kanon mehrfach wieder: Dīgha I. 46, Majjh. III. 245. *Uddhaṃ* gehört zum folgenden. Untergeordnet ist der Abl. *kāyassa bhedā.* Der Tod ist bedingt durch die „Trennung" der „Wesensbestandteile".

[3]) P. *idh' eva,* d. h. ohne daß ich in ein neues Dasein eintrete (Komm.).

[4]) P. *sarīrāni,* Komm. = *dhātusarīrāni.*

20. „Wenn aber Gestaltungen überhaupt nicht vorhanden sind, wird da wohl nach Aufhebung der Gestaltungen das Bewußtsein zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

21. „Wenn aber Bewußtsein überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung des Bewußtseins Name und Form zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

22. „Wenn aber Name und Form überhaupt nicht vorhanden ist, werden da wohl nach Aufhebung von Name und Form die sechs Sinnesbereiche zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

23. „Wenn aber die sechs Sinnesbereiche überhaupt nicht vorhanden sind, wird da wohl nach Aufhebung der sechs Sinnesbereiche Berührung zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

24. „Wenn aber Berührung überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung der Berührung Empfindung zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

25. „Wenn aber Empfindung überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung der Empfindung Durst zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

26. „Wenn aber Durst überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung des Durstes Erfassen zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

27. „Wenn aber Erfassen überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung des Erfassens Werden zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

28. „Wenn aber Werden überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung des Werdens Geburt zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

29. „Wenn aber Geburt überhaupt nicht vorhanden ist, wird da wohl nach Aufhebung der Geburt Alter und Tod zum Vorschein kommen?" — „Nein, Herr, das ist nicht der Fall."

30. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! So verhält sich das, ihr

Bhikkhus, nicht anders verhält es sich. Glaubt mir das, ihr Bhikkhus, habt Vertrauen, heget keinen Zweifel daran und kein Bedenken! Das ist das Ende des Leidens."

Sutta 52. Das Erfassen

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Annehmliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen,[1]) im Auge hat, nimmt der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da von zehn Lasten Holz oder von zwanzig Lasten Holz oder von dreißig Lasten Holz oder von vierzig Lasten Holz ein großes Feuer brännte, und (wie wenn) da ein Mann von Zeit zu Zeit trockenes Gras hineinwürfe und trockenen Kuhmist hineinwürfe und trockenes Holz hineinwürfe: auf solche Art würde ja, ihr Bhikkhus, das große Feuer, weil es daran Nahrungsstoff und Stoff zum Erfassen hätte,[2]) lange, lange Zeit brennen:

4. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, nimmt bei dem, der das Annehmliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen, im Auge hat, der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

5. Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Schädliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen, im Auge

[1]) P. *upādāniyesu dhammesu*. Es ist natürlich *upādāna* im technischen Sinn, das „Erfassen" der weltlichen Dinge, die geistige Beschäftigung mit ihnen gemeint.

[2]) P. *tadāhāro tadupādāno*. Vergl. dazu die Vorbemerkungen zu Sutta 11.

hat, wird der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und [illegible] Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung [illegible]. Auf solche Art kommt die Aufhebung der [illegible] Masse des Leidens zu stande.

6. Gerade so, ihr [illegible], wie wenn da von zehn Lasten Holz oder von [illegible] Holz oder von dreißig Lasten Holz oder von [illegible] ein großes Feuer brännte, und (wie wenn [illegible] von Zeit zu Zeit trockenes Gras [illegible] trockenen Kuhmist hineinwürfe, kein [illegible]; auf solche Art würde ja, ihr [illegible] Feuer, da der frühere Stoff zum Erfassen [illegible] anderer nicht herbeigebracht ist, weil [illegible] erlöschen:

[illegible] ihr Bhikkhus, wird bei dem, der das [illegible] die mit dem Erfassen zusammenhängen, [illegible] der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung [illegible] Aufhebung des Erfassens; aus der [illegible] Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; [illegible] des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; [illegible] der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, [illegible] Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf [illegible] die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens [illegible]

[illegible] Die Fessel (1)

[illegible] der Begebenheit: Sâvatthi.

[illegible] ihr Bhikkhus, der das Annehmliche an [illegible] die mit den Fesseln zusammenhängen,[1]) im

[1]) [illegible] Es wurden im ganzen zehn *samyojana* [illegible] unterschieden, die den Menschen an die Welt ketten. [illegible] Begriffe wie *sakkâyadiṭṭhi* „die (falsche) Anschauung [illegible] als etwas seiendem" (vergl. Franke, Dīgha übers. S. 45, [illegible] „Zweifel, Bedenken", *avijjā* „Nicht-[illegible]

Auge hat, nimmt der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da vermöge des Öls und vermöge des Dochts eine Öllampe brännte, und (wie wenn) da ein Mann von Zeit zu Zeit Öl nachgösse und Docht hinzugäbe: auf solche Art würde ja, ihr Bhikkhus, die Öllampe, weil sie daran Nahrungsstoff und Stoff zum Erfassen hätte, lange, lange Zeit brennen.

4. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, nimmt bei dem, der das Annehmliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache usw. usw. (= 2) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

5. Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Schädliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, wird der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

6. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da vermöge des Öls und vermöge des Dochtes eine Öllampe brännte, und (wie wenn) da nicht ein Mann von Zeit zu Zeit Öl nachgösse und Docht hinzugäbe; auf solche Art würde ja, ihr Bhikkhus, die Öllampe, da der frühere Stoff zum Erfassen zu Ende gegangen und anderer nicht herbeigebracht ist, weil ohne Nahrungsstoff, erlöschen:

7. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, wird bei dem, der das Schädliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, der Durst aufgehoben. Aus der Auf-

... des Durstes usw. usw. (= 5) . . . Auf solche Art kommt ... der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 54. Die Fessel (2)

... der Begebenheit: Sāvatthi.

... Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da vermöge des ... vermöge des Dochtes eine Öllampe brännte, und (wie ...) ein Mann von Zeit zu Zeit usw. usw. (= 53. 3 und 4) ... solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des ... zu stande.

... Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da vermöge des ... und vermöge des Dochtes eine Öllampe brännte, und (wie ...) da nicht eine Mann von Zeit zu Zeit usw. usw. (= 53. ... und 7) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 55. Der große Baum (1)

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. „Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Annehmliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen, im Auge hat, nimmt der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen usw. usw. (= 52. 2) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein großer Baum stünde. Die Wurzeln, die nach unten laufen, und die nach den Seiten laufen, sie alle führen ihm nach oben Saft zu: auf solche Art, ihr Bhikkhus, würde ja der große Baum, weil er daran Nahrungsstoff und Stoff zum Erfassen hätte, lange, lange Zeit bestehen.

4. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, nimmt bei dem, der das Annehmliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen, im Auge hat, der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen usw. usw. (= 52. 4) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

5. Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Schädliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen, im Auge hat, wird der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung des Durstes

folgt Aufhebung des Erfassens usw. usw. (= 52. 5) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

6. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein großer Baum stünde, und (wie wenn) da ein Mann herbeikäme[1]) mit Spaten und Korb, und er schnitte den Baum an der Wurzel ab; dann, nachdem er den Baum an der Wurzel abgeschnitten, grübe er ihn aus,[2]) und nachdem er ihn ausgegraben, nähme er die Wurzeln heraus, sogar noch die von der Stärke eines Bartgrashalmes;[3]) dann zerschnitte er den Baum in einzelne Stücke, und nachdem er ihn in einzelne Stücke zerschnitten, spaltete er diese, und nachdem er sie gespalten, verwandelte er sie in lauter Spähne; nachdem er sie in lauter Spähne verwandelt, trocknete er diese an Wind und Sonne, und nachdem er sie an Wind und Sonne getrocknet, verbrännte er sie mit Feuer; nachdem er sie mit Feuer verbrannt, verwandelte er sie in Ruß, und nachdem er sie in Ruß verwandelt, verstreute[4]) er diesen in heftigem Wind oder ließe ihn von einem Fluß mit starker Strömung forttreiben. Auf solche Art, ihr Bhikkhus, würde ja der große Baum seiner Wurzeln beraubt sein, ausgerodet und vernichtet, so daß er künftighin nimmer wieder entstehen könnte.

7. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, wird bei dem, der das Schädliche an den Dingen, die mit dem Erfassen zusammenhängen, im Auge hat, der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens usw. usw. (= 52. 7) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

---

[1]) Die ganze Stelle kehrt auch im Aṅguttara II. 199 wieder, hier von einem Pfosten *(thūṇā)* ausgesagt.

[2]) P. *palikhaṇeyya* = skr. *pari-khan*, das in Āśvalāyana's Gṛhyasūtrāṇi 2. 7. 5 ganz ebenso von dem Ausgraben von Pflanzen gebraucht wird.

[3]) P. *usīra* = skr. *uśīra*, das „Bartgras" oder der „Mannesbart", *Andropogon muricatus* oder *A. squarrosus*, ist eine Sumpfpflanze mit stark wohlriechenden Rhizomen.

[4]) Der Grundtext hat hier das Verb. *opunāti* (skr. Wy. *pū*), das von „Worfeln" des Getreides gebraucht wird.

Sutta 56. Der große Baum (2)

Dieses Sutta verhält sich zum vorhergehenden genau so, wie Sutta 54 zu Sutta 53, d. h. es enthält nur das Gleichnis mit der Deutung, läßt aber die einleitenden Paragraphen 2 und 4 weg.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein großer Baum stünde. Die Wurzeln usw. usw. (= 55. 3—4) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein großer Baum stünde, und (wie wenn) da ein Mann herbeikäme usw. usw. (= 55. 6—7) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 57. Der junge Baum

1. Ort der Begebenheit:

2. „Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Annehmliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, nimmt der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache usw. usw. (= 53. 2) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein junger Baum stünde; diesem säuberte[1]) ein Mann von Zeit zu Zeit die Wurzeln; von Zeit zu Zeit gäbe er Erde zu und von Zeit zu Zeit gösse er Wasser darauf: auf solche Art, ihr Bhikkhus, würde ja der junge Baum, weil er daran Nahrungsstoff und Stoff zum Erfassen hätte, zu Wachstum, Gedeihen und Stärkung kommen.

4. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, nimmt bei dem, der das Annehmliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, der Durst zu. Aus dem Durst als Ursache usw. usw. (= 2) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

5. Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Schädliche an den

[1]) Die Hss. schwanken hier zwischen *palisajjeyya*, *palisatthejja* und *palipaṭṭheyya*. Die Erklärung des Kommentars (II. 108[3]) ist *sodheyya*. Es handelt sich offenbar um das Abschneiden der wilden Triebe.

Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, wird der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens usw. usw. (= 53. 5) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

6. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein junger Baum stünde und (wie wenn) da ein Mann herbeikäme mit Spaten und Korb, und er schnitte den Baum an der Wurzel ab; dann, nachdem er den Baum an der Wurzel abgeschnitten, grübe er ihn aus, und nachdem er ihn ausgegraben, nähme er die Wurzeln heraus, sogar noch die von der Stärke eines Bartgrashalmes; dann zerschnitte er den Baum in einzelne Stücke, und nachdem er ihn in einzelne Stücke zerschnitten, spaltete er diese, und nachdem er sie gespalten, verwandelte er sie in lauter Spähne; nachdem er sie in lauter Spähne verwandelt, trocknete er diese an Wind und Sonne, und nachdem er sie an Wind und Sonne getrocknet, verbrännte er sie mit Feuer; nachdem er sie verbrannt, verwandelte er sie in Ruß, und nachdem er sie in Ruß verwandelt, verstreute er diesen in heftigem Wind oder ließe ihn von einem Fluß mit starker Strömung forttreiben: auf solche Art, ihr Bhikkhus, würde ja der junge Baum seiner Wurzeln beraubt sein, ausgerodet[1]) und vernichtet, so daß er künftighin nimmer wieder entstehen könnte.

7. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, wird bei dem, der das Schädliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, der Durst aufgehoben. Aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens usw. usw. (= 5) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 58. Name und Form

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Annehmliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, tritt Name und Form in die Erscheinung. Aus Name

[1]) P. *tālavatthukata*. S. die Note zu 12. 35. 15.

und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche usw. usw. (= 1. 3) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

3. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein großer Baum stünde. Die Wurzeln, die nach unten laufen, und die nach den Seiten laufen, sie alle führen ihm nach oben Saft zu: auf solche Art, ihr Bhikkhus, würde ja der grosse Baum, weil er daran Nahrungsstoff und Stoff zum Erfassen hat, lange, lange Zeit bestehen.

4. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, tritt bei dem, der das Annehmliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, Name und Form in die Erscheinung. Aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche usw. usw. (= 1) . . . Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

5. Bei dem, ihr Bhikkhus, der das Schädliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, tritt Name und Form nicht in die Erscheinung. Aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche usw. usw. (= 1. 4) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

6. Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein großer Baum stünde, und (wie wenn) da ein Mann herbeikäme mit Spaten und Korb usw. usw. (= 55. 6) . . . Auf solche Art, ihr Bhikkhus, würde ja der große Baum seiner Wurzeln beraubt sein, ausgerodet und vernichtet, so daß er künftighin nimmer wieder entstehen könnte.

7. Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, tritt bei dem, der das Schädliche an den Dingen, die mit den Fesseln zusammenhängen, im Auge hat, Name und Form nicht in die Erscheinung. Aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche usw. usw. (= 1. 4) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 59. Bewußtsein

Das Sutta lautet dem vorhergehenden vollständig gleich, nur daß statt „Name und Form" *(nāmarūpa)* das vorhergehende Glied der Nidānakette *viññāṇa* „Bewußtsein" eingesetzt ist.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Mudras auf Bali; Handhaltungen der Priester. Zeichnungen von Tyra de Kleen. Text von P. de Kat Angelino. Folkwang-Verlag, Hagen und Darmstadt 1923.

Bei den Veröffentlichungen des Folkwang-Verlages ist man allerhand Merkwürdigkeiten gewöhnt. Hier liegt das Seltsame im Stoffe selbst, in zweiter Linie aber auch in der Art seiner Behandlung. Als das Wesentlichste und sicher auch Deutlichste im vorliegenden Buche, das als 15. Band der Schriftenreihe „Kulturen der Erde“ erscheint, dürfen die mit vollem Rechte auch auf dem Titelblatte zuerst genannten Zeichnungen gelten. Sie rühren von einer schwedischen Malerin her, deren innere Anteilnahme an dem Gegenstand, in dessen Dienst sie ihr Können stellte, klar ersichtlich wird. Den Bildtafeln gehen als Abschluß des Textteiles 7 Seiten voran unter der Aufschrift: Balische Mantras, Mitteilungen von R. Ng. Purpatjaraka. Zur Sache selbst bringt dieser kurze Abschnitt verhältnismäßig ungleich mehr als der lange erste Teil p. 7—62, dessen Verfasser, wie oben zu sehen ist, allein auf dem Titelblatt genannt ist. Purpatjaraka ist, wie wir aus der Einleitung erfahren, Hilfslehrer für Javanisch an der Leidener Universität; er war früher im archäologischen Dienst von Niederländisch-Indien beschäftigt, wo de Kat Angelino als Regierungsbeamter wirkte.

Bei solchem Zusammenarbeiten hätte man füglich als Resultat erwarten dürfen, daß entweder dem Leser eine halbwegs abgerundete, zur Klarheit sich durchringende Führung geboten würde oder daß man mit der Veröffentlichung solange wartete, bis durch die mit einiger Umsicht gewiß erreichbaren Erkundungen an Ort und Stelle und durch die Beiziehung fachkundiger Gelehrter ein solches Ergebnis zu erzielen war. Gar solche Eile hatte es mit der Behandlung dieser speziellen Dinge denn doch nicht, und eine geduldige Nachprüfung hätte ergeben, in wieweit die Erwartung berechtigt ist, daß „durch die Belebung dieser alten Lehre die Balischen Priester wieder zu wahren Führern ihres Volkes erzogen werden können“ (p. 61). Mit der „Schönheit der heute noch verborgenen Lehre“ hat es eine eigene Bewandtnis: wir stehen mitten im Tantrismus, der mit seiner Mystik, seinem Zauberkult und seinen Lehren von der Wunderkraft der Bannsilben und Fingerposen im Großen und Ganzen uns nichts weniger als erquicklich anmutet. Freilich bleibt die Feststellung außerordentlich lehrreich — und dies ist ein Verdienst der vorliegenden Publikation —, daß die kleine Insel Bali, wo im Gegensatz zu dem vom Islam bezwungenen Java die vorderindische Überlieferung sich nicht verschütten ließ, neben vielem anderen in den Dienst des normalen religiösen Denkens gestellten Material auch diesen Tantrismus in die Gegenwart herüberrettete; schon die so lückenhafte Belehrung, die aus dem Buche quillt, zeigt wichtige Parallelen zu den indischen Elementen, wie sie sich z. B. in Tibet und (was minder bekannt) in Japan zäh behaupten.

In der Gesamtanlage wie im Einzelnen bedarf der erläuternde Text, der überdies unter einer oft sträflich mechanischen Übertragung aus dem Holländischen zu leiden hat (cf. die naiven Bemerkungen p. 67 unten und die Versmaßbenennungen p. 60 u. 65, weiter die gewiß nötige Parenthesen-Erklärung des Wortes ‚Studium' durch Untersuchungen! p. 65), der Durcharbeitung und Ergänzung. Nur ein kleines Beispiel: Der p. 66 ff. genannte Kultgegenstand Kavaca wird als „Panzer" in Übersetzung des mit Fragezeichen versehenen Sanskrit-Wortes bezeichnet. Dieses gar nicht anzuzweifelnde Wort hat aber auch die übertragene Bedeutung der Panzerung gegen böse Einflüsse, wie sie z. B. durch Spruchbänder erzielt wird, und damit ist der Zusammenhang mit dem sonst hier behandelten Stoff zwanglos gegeben. L. Scherman.

The Angami Nagas. With some notes on neighbouring tribes. By J. H. Hutton. Published by direction of the Assam Administration. London, Macmillan & Co., 1921. XV, 480 p; 4 Karten, 1 farb. Titelbild, 41 Tafeln.

Die letzten beiden Jahrzehnte haben in der systematischen Behandlung der indischen Archäologie und Ethnographie seitens der britischen Regierungsbehörden ganz erhebliche Fortschritte gezeitigt. Auch der hinterindische Teil des Reiches, der früher recht stiefmütterlich berücksichtigt war, kommt jetzt mehr zu seinem Rechte. Der vorliegende Band darf als eine der besten Arbeiten in der stattlichen Reihe der Monographien bezeichnet werden, die ein zusammenfassendes Bild der Völkerkunde von Assam zu entwerfen sich zur Aufgabe gestellt haben. Der größere Umfang des Hutton'schen Bandes erklärt sich schon äußerlich durch die Tatsache, daß die Angami die höchste Volkszahl unter den bisher statistisch aufgenommenen Naga-Stämmen erreichen. Der Zensus von 1911 verzeichnet 39 803 Individuen; sie wohnen in dem nördlich des Staates Manipur gelegenen Teil des Naga-Hill Distriktes. Der Hauptort und Regierungssitz ist Kohima. Gerade weil dieser Stamm zu den am leichtesten zugänglichen und verhältnismäßig bekanntesten gehört, ist die Beschreibung und Erforschung seines Kulturstandes sehr an der Zeit; denn seinem typischen Gepräge drohen von allen Seiten nivellierende Einflüsse: der birmanische vom östlichen Nachbargebiete, der viel mächtigere assamesisch-indische in der allernächsten Umgebung und von Westen her, und schließlich die europäische Einwirkung, wie sie sich in Handelsverkehr, Missionen usw. verkörpert. Die Abgeschlossenheit der Naga-Wohnsitze hat sich lange als wirksames Bollwerk dem Abbröckeln der Stammessitten entgegengestellt, und so ist noch ein höchst beachtenswerter Bestand originalen Kulturgutes erhalten, aus dem sich manche Fäden entwirren lassen, die zu anderen Völkern des südöstlichen Asien hinführen. Es gereicht darum dem Verfasser zum Verdienste, daß er über die gewissenhafte Bearbeitung des die Angami betreffenden Materials hinausgegangen ist, indem er bei so wichtigen Fragen wie Totemismus, Orientierung von Häusern und Grä-

bern, Aufstellung von Monolithen u. a. m. zu Vergleichen mit den Nachbarstämmen Anlaß nimmt, auf die ein eigener Anhang noch etwas näher eingeht.

Stellt man die Überlieferungen der Naga über Herkunft und Wanderung zusammen, so sieht man sich in der Annahme bestärkt, daß wir keine einheitliche Volksmasse vor uns haben, ob sie auch sprachlich insgesamt ungeachtet einschneidender Dialektverschiedenheiten der tibeto-birmanischen Familie zugehören. Wie weit die Vermutungen, frühere Wohnsitze am Meer suchen zu dürfen, durch die ausgesprochene Bevorzugung von Muschelschmuck eine Stütze erhalten, ist recht fraglich; aber ich möchte in diesem Zusammenhange erwähnen, daß sich unter den im hiesigen Museum vorhandenen Naga-Schmucksachen an Ohrpflöcken der Borduaria (Distr. Lakhimpur) die Zusammenstellung einer flachen Muschelscheibe mit einer aufgelegten, aus Schildpatt ausgeschnittenen Rosette findet, eine Technik, die sonst nur aus bestimmten Teilen, Ozeaniens bekannt ist. Auch andere Eigenheiten weisen nach derselben Richtung: Hutton hebt die Terrassen-Anlage der Reisfelder hervor, die sonst den Bergvölkern Hinterindiens und selbst den übrigen Naga-Stämmen fremd ist; sie hat aber ihre Parallele bei den Igoroten auf Luzon. Mit den Dajak auf Borneo haben sie nicht nur die Kopfjagd, sondern auch physische Züge gemeinsam.

Der Angami-Naga ist eine für jene Bergzone stattliche Erscheinung; die Größe erreicht häufig 170—180 cm. Der Gesichtsausdruck wechselt vom schlitzäugigen, plattnasigen Mongolentyp bis zum feingeschnittenen Profil sogenannter arischer Prägung.

Ein belangreiches Kapitel ist die Tracht — trotz des minimalen Aufwandes an Kleidungsstücken. Die Hauptsache ist der Körperschmuck und zwar in erster Linie der für den Mann; denn die Weiblichkeit ist im Gegensatze zu den meisten hinterindischen Bergstämmen, die gerade in den farbenreichen Gewändern und in dem vielfältig abgewandelten Schmuck bei den Frauen die Stammeszugehörigkeit am schärfsten abgrenzen, recht ungünstig bedacht. Ein kurzer Rock um die Hüften, etliche Halsketten aus Glas-, Stein- oder Knochenperlen, ein paar Armreife — das ist alles. Umso erstaunlicher ist die Mannigfaltigkeit in Farben, Ausstattung und Zweckbestimmung des Männerschmuckes. Die größte Rolle spielt weiß,schwarz oder hochrot gefärbtes Ziegenhaar; in langen Büscheln hängt es an Arm- und Fußreifen, an den aufgebogenen Holzschwanzstücken der Tanztracht und an den Tragbändern der Brustschilde, die aus Holz geschnitten und reihenweise mit kurzem Ziegenhaar in der erwähnten Farbenzusammenstellung und mit Kauri-Schnecken bedeckt sind; es umrandet die mit schillernden Prachtkäferflügeln gezierten Ohrpflöcke und hängt in Strähnen von ihnen hernieder; die Speerschäfte sind mit kurz geschorenen Haarborsten wie mit Plüsch umhüllt. Merkwürdig ist, daß Art und Farbenstellung der Schmuckstücke von kriegerischen Erfolgen oder kultischen Leistungen des Trägers abhängen.

[illegible] Illustrationsmaterial ist reich, die Ausführung durchweg gut; [illegible] -wählte Abbildungen von Haustypen zeigen, welchen Wert [illegible] -habenheit oder Ansehen hervorragende Naga auf Ausschmü- [illegible] Eingangsfront mit Büffelschädeln, Schnitzwerk und Zeichnungen [illegible] wie zäh sie daran festhalten, haben mir ganz ähnliche Verzierungen [illegible] von Dorfobmännern bei ausgewanderten Sengkadong-Naga [illegible] Chindwin auf birmanischem Boden bewiesen.

In längeren Abschnitten hat der Verfasser die Religion (einen Geister- [illegible] ohne Idole), die Feste und Bräuche besprochen. Der Kopfjagd liegt nicht nur kriegerischer Ehrgeiz, Rache und Siegerstolz zu Grunde, sondern auch der bekanntermaßen weitverbreitete Glaube an die zauberkräftige Wirkung des Menschenfleisches gegen schädliche Einflüsse und zur Erzielung guter Ernten. In der Beurteilung vieler Menschenopfersitten wird man gut tun, nach ähnlichen Erklärungen zu suchen.

Eine Schrift besitzen die Naga nicht, wohl aber die Legende von der unter recht grotesken Umständen in Verlust geratenen Schreibkunst, wie ich sie in meinem Irrawaddy-Buch ziemlich weit verfolgen konnte, ohne damit, wie mir Heine-Gelderns Besprechung zeigt, den dankbaren Stoff ausgeschöpft zu haben. Den Mangel an Schrift ersetzt eine ausgebildete Zeichensprache; Kriegsansagen und ähnliche Botschaften werden durch symbolische Sendungen wie Kohlenstückchen, Pfefferschoten etc., von Dorf zu Dorf geschickt. Ähnlicher Briefchen bedienen sich auch die Abor, ein den Naga sprachlich und kulturell nahestehendes Volk nördlich der Assam-Grenze am Dihang-Brahmaputra; auch hiervon habe ich unserem Museum manches Belegstückchen zuführen können.

Der sexuelle Verkehr ist, wie wir das auf gleicher Zivilisationsstufe in Hinterindien häufig bemerken, für die Zeit vor der Ehe außerordentlich tolerant. Die natürlichen Folgen der als selbstverständlich betrachteten Sitte aber sind verpönt, womit zugleich die übrigens ohne Weiteres zugegebene Verwendung von Abortivmitteln festgestellt ist. Kindstötung wird im Geheimen sicher geübt, wenn sie auch abgeleugnet wird.

Daß Hutton sein reiches Wissen und seine Erfahrung auch weiter in den Dienst dieser völkerkundlichen Untersuchungen stellt, kann mit besonderer Befriedigung aus einem inzwischen erschienenen neuen Bande entnommen werden, in dem J. P. Mills die Lhota-Naga behandelt. Dieser Autor hat die Anregung zu seinem Buche von Hutton empfangen, der durch Anmerkungen und die überaus geschickt zusammenfassende Einleitung eine ergiebige Mitarbeit entfaltet hat. L. Scherman.

Der Rigveda. Übersetzt und erläutert von Karl F. Geldner. Erster Teil. Erster bis vierter Liederkreis. Quellen der Religions-Geschichte. Gruppe 7: Indische Religionen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1923.

Der Hinweis auf eine neue Rigvedaübersetzung bedarf auch in einer Zeitschrift, die den Dingen des Buddhismus gewidmet ist, keiner besonderen

Begründung. War es doch Karl F. Geldner — denn ihm verdanken wir den vorläufig ersten Band dieser neuen Übertragung! —, der seit den „Vedischen Studien“ (1889) immer wieder aufs nachdrücklichste die Fäden aufgezeigt hat, mit denen die gesamten Lebensäußerungen der ṛgvedischen Zeit an die des späteren Indien geknüpft sind. Und auch dem Verständnis und der Deutung des Buddhismus kommt deshalb solche Fragestellung, mittelbar wenigstens, nicht selten zugute. Aber es bleibe einmal ganz dahingestellt, ob diese Fäden so straff gespannt seien oder lockerer, Geldners unbestrittenes Verdienst ist es jedenfalls, daß er Menschen und Dinge des Rigveda aus den doch ziemlich nebelhaften Geländen einer mehr oder minder indogermanischen Betrachtung weggenommen und sie auf den sicheren Boden einer genau zu bestimmenden geschichtlichen Sphäre gesetzt hat, wo sie uns nun dank seiner feinen Einfühlung und künstlerisch nachschaffenden Gestaltung wahrhaft lebendig werden: Fürsten und reiche Opferherren, streitbare Recken und edle Frauen, und im Mittelpunkt das Opfer, verwaltet und dargebracht von Priestern, welche nach ihrer Weise die Beziehungen zu den in mannigfachen Bildern erscheinenden Göttern pflegen. All dem Farbe und Stimme des Lebens gegeben zu haben, das ist, gegenüber den Übersetzungen Ludwigs und Graßmanns und anderer, als Geldners historische Leistung zu bewerten.

Die Art, wie dabei die gesamten Gegenstände der philologischen Technik mit hoher Kennerschaft und eingehender Sorgfalt behandelt werden, zeugt erneut von der Meisterschaft Geldners in den sprachlichen Problemen des Rig-Textes. Gedankt sei ihm deshalb herzlich für diesen ersten Band! Mögen die beiden anderen rasch folgen!

Walther Wüst.

Mrs. Rhyds Davids „Old Creeds and new Needs“, London, Fisher Unwin 1923.

Das religiöse Bedürfnis ist heute stärker denn je. Als Rückschlag gegen die materialistisch-naturalistische Anschauung des 19. Jahrhunderts und begünstigt durch die philosophische Selbstbetrachtung, die uns eine Beschäftigung mit dem Buddhismus unfehlbar gibt, hat sich in neuerer Zeit eine kräftige Bildung und Entwicklung moderner Weltanschauungen durchgesetzt. Dieses Verlangen nach dem neuen Ideal, unser Wille zum Glauben, wird vornehmlich durch zweierlei charakterisiert: einmal durch ein weiteres Ausgreifen unseres Denkens ins Kosmische (aber nicht nur von der „reinen Vernunft“ allein bestimmt), und zweitens durch eine größere Konzentration auf unser eigenes Selbst, eine Besinnung auf die Tiefen unserer Seele, die uns einen Mikrokosmus von einer Weite und Bedeutung enthüllt, wie wir uns ihn bei oberflächlichem Leben und Denken nie träumen lassen könnten. Hier tut sich uns eine eigene Welt des Willens auf, die uns das Trügerische der Auffassung „die Seele ist eine Funktion des Körpers“ aufdrängt, und uns vielmehr die Fragen der Psychophysik von dem Standpunkt „Warum hat die Seele einen Körper?“ betrachten lehrt.

Leider fehlt es uns immer noch an genügender Konzentration, an geklärtem Denken, an unvoreingenommenem Urteil, um einen derartigen neuen Glauben zu begründen, der der Menschheit, oder wenigstens uns modernen Menschen als Gesamtheit wieder Befriedigung, Kraft, Hoffnung und Lebensfreude gibt. Einige wenige sind diesem Ideale nahe, aber die in so tiefes Elend versunkene europäische Kultur muß doch noch ganz andere Wecker und Mahner haben, um den Ruf „Folget mir nach" verstehen zu können.

Einen nicht geringen Beitrag zur Lösung dieser Frage, zur historischen Orientierung über die Frage der Bedürfnisse der Modernen im Verhältnisse zu dem, was uns die älteren Religionen bieten, hat uns Mrs. Rhys Davids in ihrem Buche „Alter Glaube und neue Bedürfnisse" (Old Creeds and new Needs, London, Fisher Unwin, 1923) geliefert, aus dem wir in kurzem die Hauptgedanken hervorheben wollen.

Die unermüdliche Forscherin auf dem Gebiete des Buddhismus hat ihr Büchlein mit offenem Herzen geschrieben. Die verschiedenen Seiten des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, d. h. die religiösen Systeme, werden durch die vier auserwählten Vertreter der sog. Weltreligionen erläutert. Darauf folgen zeitlich jüngere Vertreter „alten" Glaubens, die auch jetzt noch gewissen Einfluß auf die Bildung „neuen" Glaubens ausüben, wie Bahäismus, Brahmo-samāj, Christliche Wissenschaft, Positivismus. Das letzte Kapitel beschäftigt sich ausschließlich mit den neuen Bedürfnissen und deren Befriedigung.

Die Analyse der älteren Beligionen, unter denen besonders dem Buddhismus eine hervorragende Stellung eingeräumt wird, geschieht in historischer und psychologischer Weise, welch letztere besonders wichtig ist, da sie das wiederentdeckt, was die Geschichte der Glaubensanschauungen verdunkelt hat, und dessen Auffindung so nötig ist, um dem Gründer dieses oder jenes Religionssystemes volle Würdigung zuteil werden zu lassen. Gerade diese menschliche Seite bringt die Verfasserin sehr feinsinnig zur Geltung, besonders da, wo es sich um die reine Lehre des Buddha handelt, die ja in ihrer Aufzeichnung von Formeln und Floskeln fast erstickt ist. Sie zeigt, daß diese stereotypen, immer wiederkehrenden Phrasen des Pāli Kanons ein spätes Produkt der dogmatisierenden Periode sind. Wir aber müssen uns bemühen, durch all dieses Ranken- und Blätterwerk hindurch an den Stamm der Worte des Meisters zu dringen.

Es wird daher auch das historische Milieu der Religionsstifter nicht außer Acht gelassen, und dabei darauf hingewiesen, daß sich die Menschen als solche auch damals schon so benommen haben wie jetzt, und daß ihr Naturell von dem unsrigen nicht verschieden war.

Eine große Zahl tiefer Gedanken und richtiger Argumente, die an sich selbstverständlich erscheinen, aber so oft vergessen werden, zeichnet das Buch aus, so z. B. dieses, daß „eine negative Lehre die Bedürfnisse der Welt zu keiner Zeit und an keinem Orte befriedigen kann".

Sehr klar zeigt die Verfasserin, wie Peter und Paul die alttestament-

liche Lehre vom Gnadenopfer anstelle der reinen Botschaft der christlichen Liebe gesetzt haben und so von vornherein den Grundgedanken des Christentums untergruben (S. 149 ff.). Sie ist auch der Meinung, daß Indien eine große Rolle bei der Bildung eines neuen geistigen Lebens zufallen wird, wie Indien von jeher die Quelle hervorragender seelischer Erneuerung gewesen ist (S. 169). Das größte Hindernis zur Bildung dieses neuen Glaubens ist die moderne Ansicht von dem Verhältnis von Körper und Geist: wir sind nicht Körper plus Geist, sondern Seelen, Individuen, Persönlichkeiten, mit den beiden Agentien Geist und Körper.

Das Buch gipfelt in dem Kapitel über die neuen Bedürfnisse, welche aus dem erweiterten Gesichtskreis des Geistes herauswachsen, wie derselbe sich eine erweiterte Anschauung des Weltalls und der Evolution aneignet. Es ist das neue Licht, das in der Ferne, und zwar in uns selbst scheint, welches uns auf unserer Suche nach einem neuen Lebensgehalt führen soll: „Wenn wir beständig zurückblicken sollen auf die Bilder, die wir in heiligen Schriften vergangener Welten mit vergangenem Glauben haben, so werden wir nicht, so können wir nicht weiterdringen, um das neue Licht zu begrüßen, so können wir unter uns nicht den Keim des lieblichen Kindes nähren, welches eines Tages geboren werden mag und, als Mann weiser als wir, alle Menschen nach sich ziehen soll" (S. 26).

Der künftige Glaube soll seinen Mittelpunkt in Gott als Liebe, und noch mehr in Gott als Licht (d. h. Erleuchtung) haben. So sagt die Verfasserin auf S. 154: „Der Wille der Welt hat fortwährend gekämpft, aber immer hindert ihn Unwissenheit (wenn auch nicht Unwissenheit allein). Er weiß nicht genug, um mit Einsicht zu kämpfen. Er ringt im Dunkel und sieht nicht weit. Das neue Gebot muß uns Licht zugleich mit Liebe geben". Der neue Glaube, wie sie ihn darstellt, ist zweifellos und mit Recht von buddhistischer Auffassung beeinflußt, welche insofern der am meisten fortgeschrittene alte Glaube ist, als sie unser irdisches Leben gerechter als alle andern Religionen als eine karmatische Phase unserer persönlichen Entwicklung ansieht. Mit aller Entschiedenheit weist sie die christliche als die allein selig machende ab, die uns noch in Zukunft helfen könnte. Neue Helfer oder Heilbringer werden die Menschheit beständig höher leiten, zum Leben und zum Licht.

Wie alle Religion letzten Endes aus dem Problem des Todes entspringt und sich um dieses kristallisiert, so sieht auch Mrs. Rhys Davids die Grundfragen des neuen Glaubens enthalten in dem Bedürfnisse, mehr über dieses große Mysterium zu wissen: „Es soll uns einer sagen, der mehr weiß als wir wissen, wohin wir gehen, wenn wir durch den Tod eingehen zu neuem Leben, und woher wir kamen, als wir durch den Tod eingingen zu diesem Leben, und wohin wir gehen, wenn wir im künftigen Leben durch den Tod gehen" (S. 184). Aber dazu gehört die Voraussetzung, daß wir mehr wissen müssen über die Art und Weise, wie wir dieses Wissen erreichen können, wie das neue Leben und der neue Glaube unser jetziges Leben beeinflussen können. Hier stoßen wir auf die Tatsache, daß wir durch den

beständigen „Willen zum Wissen“ (und wir können hinzufügen „Willen zum Glauben“) allmählich immer mehr das rechte Leben erkennen und leben werden. Wie die Verfasserin an anderer Stelle geschrieben hat: „Können wir einen Augenblick daran zweifeln, daß die Erde das nicht erreichen sollte, wonach sie so ernstlich, so mächtig verlangt; was sie so unablässig, von heiliger Glut angefeuert und genährt, wissen möchte?“ (The Quest Review Jan. 1923, S. 199). So sagt sie auch hier: „Wir haben keine Ahnung, was wir nicht noch alles wissen können, wenn sich die Besten zu gemeinsamer Handlung zusammentun“ (S. 189), und in diesem Sinne schließt sie: „Lassen wir unseren Willen diese große Erleuchtung unserer Dunkelheit wünschen wollen, so daß uns schließlich Phantasie und Wille auf den Weg der Erkenntnis führen; und wir werden das Licht in dem Maße empfangen, in dem wir solche Liebe haben, daß wir des Lichtes würdig sind“ (Seite 192). W. Stede.

Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. A. von Le Coq, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

Seit einem Menschenalter steht die Erforschung Ost-Turkestans im Mittelpunkt aller auf die Aufhellung der Vergangenheit der Länder des Fernen Ostens gerichteten Bestrebungen. Mit vollem Recht, denn selten haben Grabungen so reiche und für die Kenntnis der Geschichte so vieler Länder gleicherweise bedeutsame Resultate gezeitigt als die Reisen nach den Ruinenstätten Zentralasiens und die Auswertung der dort gemachten Funde.

Unter den Expeditionen, welche dem Wüstensande Ost-Turkestans einzigartige Denkmäler alter Zeiten entrissen, nehmen diejenigen eine hervorragende Stellung ein, welche im Auftrage der Preußischen Regierung ausgeführt wurden. Vier derartige Reisen wurden in den Jahren 1902—14 unternommen, die erste von Prof. Grünwedel und Dr. Huth, die übrigen von Prof. v. Le Coq, darunter die dritte in Gemeinschaft mit Prof. Grünwedel. Die Ergebnisse derselben, deren Ziel die Oase Turfan oder in der weiteren Umgebung jenes Ortes gelegene Ortschaften Chinesisch-Turkestans waren, sind von außerordentlicher Mannigfaltigkeit und Tragweite gewesen. Man entdeckte, daß in diesen unwirtlichen Gegenden, wo jetzt nur türkische Nomaden hausen, früher eine hochentwickelte Kultur heimisch war, daß hier volkreiche Städte lagen, in denen sich die Kunst zu eigenartiger Blüte entfaltete. Wandgemälde und Skulpturen, Handschriftenfragmente und andere Funde ermöglichen es uns heute, uns ein Bild zu machen von dem Zustand der Gesittung, die einst hier geherrscht. Die kostbaren Reste einer stolzen Vergangenheit, die zähe deutsche Forscherarbeit der Zerstörung durch die Witterung und dem Vandalismus räuberischer Horden entriß, zieren heute die Räume des Berliner Völkerkunde-Museums. Während bisher nur ein Teil der gehobenen Schätze dem Publikum zugänglich gemacht werden konnte, ist man jetzt damit beschäftigt, das prachtvolle Material in einigen weiteren Sälen aufzustellen und dadurch der Öffentlichkeit zu erschließen, die hoffentlich diesen, in der

Welt einzigdastehenden Sammlungen die gebührende Aufmerksamkeit schenken wird.

In einer Reihe von Publikationen haben die Teilnehmer an den Expeditionen und andere Gelehrte den Ertrag der Reisen wissenschaftlich durchforscht und gewürdigt. Einen wervollen Beitrag auf diesem Gebiete stellt das neue Werk von Prof. A. von Le Coq „Die buddhistische Spätantike Mittelasiens" (Berlin, Dietrich Reimer) dar, das im Ganzen auf vier große, reichillustrierte Bände berechnet ist, von denen der erste, der Plastik gewidmete, soeben erschienen. Das vorliegende, mustergültig ausgestattete Buch bietet auf 45 vorzüglich hergestellten Tafeln Stein- und Holz-Skulpturen in ausgezeichneten Reproduktionen. Ein knapper Textteil erläutert die Abbildungen und gibt eine willkommene Einführung in die Geographie und Geschichte des Landes. Eine chronologische Tabelle, zwei Karten und einige kleine Illustrationen im Text erleichtern das Verständnis in glücklicher Weise.

Die in Ost-Turkestan gefundenen Plastiken gehören durchweg der religiösen Kunst an und zwar stellen sie Persönlichkeiten und Szenen aus der buddhistischen Legendenwelt dar. Wie Grünwedel gezeigt hat, beruht diese Kunst auf der ausgehenden Antike, weshalb sie v. Le Coq als die „buddhistische Spätantike Mittelasiens" bezeichnet. Um diese Abhängigkeit der buddhistischen Skulpturen von antiken Vorbildern verständlich zu machen, hat sich der Verfasser nicht darauf beschränkt, die in Turfan gefundenen Kunstwerke abzubilden und zu erläutern, sondern hat ihnen Reproduktionen von Werken der gräko-buddhistischen Kunst Gandhāras (Ost-Afghanistan) vorausgeschickt, welche dartun, in welcher Weise der Formenschatz der Hellenen buddhistisch umgedeutet wurde. Es ist ungemein reizvoll zu sehen, was die Buddhisten nach griechischem Muster geschaffen, in welcher Weise sie diese für ihre Zwecke benutzt und verändert haben. Die Typen des stehenden Bodhisattva, welche die Reihe der Abbildungen des Werkes eröffnen, tragen durchaus spätantiken Stempel, doch ist der Schmuck schon typisch indisch und der „Krobylos", der aufgebundene Haarschopf, der uns auf antiken Bilddrucken so häufig entgegentritt, ist zum Uschnischa, zu dem merkwürdigen Auswuchs auf dem Kopf des Buddha, geworden. Pantschika, der Gott des Reichtums, ein bärtiger Greis mit einem Knäblein auf der linken Schulter (Tafel 17) gemahnt sofort an Herakles mit dem Bacchus-Knaben; der ausreitende Bodhisattva auf derselben Tafel wird von Le Coq zu dem „Ausritt des Justinian" auf einem Elfenbeinrelief der Casa Barberini in Rom in Verbindung gesetzt usw. Von Interesse ist es, dann weiter zu beobachten, in welcher Weise die Gandhāra-Kunst in Ost-Turkestan nachgeahmt wurde; Aufgabe der wissenschaftlichen Erforschung der Kunstgeschichte Ostasiens wird es in Zukunft sein, festzustellen, ob und in welchem Umfange die buddhistische Kunstübung der Chinesen von der griechisch-indischen Mischkunst Gandhāras beeinflußt worden ist.

Das Le Coq'sche Werk ist dazu berufen, die Aufmerksamkeit der

Kunsthistoriker erneut auf diese Fragen zu richten; die schönen Reproduktionen, die es enthält, bieten eine vortreffliche Sammlung von Material, von welchem wir noch weitere Aufschlüsse über kulturelle Beziehungen zwischen Abend- und Morgenland erwarten dürfen. Der Liebhaber wie der Gelehrte wird daher dem verdienstvollen Forscher wie dem tatkräftigen Verleger dafür Dank wissen, daß sie trotz der Ungunst der Zeit ein so bedeutsames, nach Gestalt und Inhalt gleich wertvolles Werk herausbrachten. H. v. Glasenapp.

Karl With: Java. Buddhistische und brahmanische Architektur und Plastik auf Java. Neue gekürzte Ausgabe mit 116 Abb. Folkwang-Verlag, Hagen i. W. 1922.

With's Java-Buch tritt mit dieser Neuausgabe in veränderter Gestalt auf. Nicht allein, daß das Abbildungsmaterial um rund 40 Tafeln verkürzt ist, auch der Text ist bedeutend zusammengestrichen und auf engere Ausmaße gebracht.

With versucht ein Bild zu geben vom Ablauf der javanischen Kunst während sieben Jahrhunderten (8.—15. Jahrh. n. Chr.). Die Aufgabe war nicht leicht, denn es handelt sich hier nicht um eine klare, einheitliche und ununterbrochene Entwicklung. Vielmehr setzt im 8. Jahrhundert unvermittelt und mit ungeheurer Vehemenz eine Kunst ein, für die keine Vorläufer im Lande gezeigt werden können. Aus diesen Angaben ist schon zu ersehen, daß es sich um die Übertragung von Formen handelte, die auf anderem Boden gewachsen und aus anderem Geist geworden sind: um die Verpflanzung indischer Kunst auf javanischen Boden.

Es ist immer eines der interessantesten Schauspiele auf der Bühne der Menschheit, wenn eine reife Kunst mit ausgebildeten Formen an ein jungfräuliches, empfängliches Volk herangebracht wird. Wie das Neue aufgenommen und wiedergegeben wird, wie das Eigene — je nach dem künstlerischen Gestaltungsvermögen des kolonisierten Volkes — leise zuerst und immer volltönender im Laufe der Zeit durchklingt, und wie schließlich aus dem Spiel und Widerspiel dieser Kräfte sich etwas herauskristallisiert, was als der eigene, nationale Stil dieses Volkes sich darstellt — solchen Problemen nachzugehen, gehört zu den schönsten und dankbarsten Aufgaben der Kunstgeschichte.

With ist dieser künstlerischen Fragestellung nachgegangen und über die in der asiatischen Kunstgeschichte noch meist übliche ikonographische Ausdeutung hinausgeschritten. Das Kapitel des Übergangs vom indischen in den einheimisch-malaiischen Stil ist dem Verfasser besonders gut geraten. Die eingehenden Analysen ergeben hier, wie im ganzen Buch, eine Menge treffender Bemerkungen über das einzelne Kunstwerk.

Einige prinzipielle Anmerkungen müssen jedoch zu With's Arbeit gemacht werden. Im Kapitel „Buddha und Çiva" nimmt der Verfasser eine strenge Scheidung zwischen den Lehren des Buddhismus und des Hinduismus vor. Er fordert dann für die Plastik, je nach der Zugehörigkeit

zu dem einen oder andern Religionssystem, eine ebenso anschauliche Verschiedenheit. Die Tatsachen widersprechen. Nicht, weil es sich um einen Spätstil handelt, wie With meint, sondern weil ein Fehler im logischen Denken vorliegt, wenn man auf dem formalen Feld sich geistige, also wesensfremde Merkpfähle errichtet, um die Fülle der Erscheinungen darnach zu orientieren. Immer wieder kollidiert der Verfasser mit dem einzelnen Kunstwerk und nimmt dann Zuflucht zu rein gefühlsmäßiger Interpretation, die sich als Psychologie gibt.

Der Fehler geht durch die ganze Arbeit: With muß des öffteren einräumen, daß buddhistische und brahmanische Bildwerke viel Gemeinsames in der Formgebung haben. Zugegeben, daß lokale Einflüsse eine Rolle gespielt haben, es muß aber Wunder nehmen, daß es With entgangen zu sein scheint, wie diese ähnlichen Skulpturen aus dem Kreise der beiden Religionen immer der gleichen Zeit angehören. Vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen, ordnet sich die Menge der Phänomene zu einem übersichtlichen, sinnvollen Ganzen, (ich habe in diesem Falle die Plastik Mitteljavas vom 8.—10. Jahrh. im Auge). Daß With zu dieser Synthese nicht gelangen konnte, liegt vielleicht an seiner Einstellung den Problemen gegenüber: er glaubt mit psychologischer Ausdeutung und weitgehender Analyse des einzelnen Werkes alles getan. Nun ist diese Psychologie sehr subjektiv gefärbt, hört sich manchmal fast ekstatisch an. Da nun aus allen Dingen so viel herauszulesen ist als hineingelegt wurde, so werden diese Stellen nur Geltung haben als Zeugnis eines begeisterten Herzens. Zur Kennzeichnung des Stils eines Stückes oder einer Gruppe reichen sie nicht aus, so wenig wie die beiden gegenüber gestellten Begriffe: „naturalistischer Spiritualismus" (für die buddhistischen Skulpturen vom Boro Budur) und „spiritueller Naturalismus" (für die çivaitische Plastik vom Dieng). Mit solchen Wortspielen ist ernsthafte und erfolgreiche Arbeit nicht möglich.

Die grundsätzlichen Vorzüge des With'schen Buches müssen auch in dieser Ausgabe anerkannt werden: der Ernst, mit dem der Verfasser seine Aufgabe angepackt und durchgeführt hat, die hohe Begeisterung, mit der jene Kunst ihn erfüllt, die Gabe der Einfühlung und der Deutung von Formen, die auf so ganz anderen Grundlagen basieren als Plastik und Architektur des Okzidents. Ludwig Bachhofer.

Carl Einstein: Der primitive japanische Holzschnitt. Orbis Pictus, Bd. 16. 24 Seiten, 48 Tafeln; Ernst Wasmuth, Berlin.

Das Abbildungsmaterial dieses Bändchens ist der ausegezeichneten Sammlung Straus-Negbauer entnommen. Es ist erfreulich durch die Qualität der Vorbilder und durch die gute Reproduktion.

Einstein wertet den Holzschnitt als die Kunst des aufkommenden Bürgertums und gefällt sich darin ein Bild der sozialen Bedingungen dieser Kunst zu zeichnen. „Möge man mich nicht allzu sehr schmähen, daß ich diese amüsante Tokugawa-Zeit lieben lernte, und betrachte man die Ein-

leitung nur als Zeichen eines Enthusiasmus, der seit langem fast schwärmerisches Vergnügen mir zauberte" (S. 22).

Einstein hat das Recht enthusiasmiert zu sein und seiner Begeisterung Ausdruck zu geben. Er soll aber nur nicht glauben, mit seinen Worten auch nur das Geringste über die Tokugawa-Zeit oder über den primitiven japanischen Holzschnitt gesagt zu haben. Ludwig Bachhofer.

Karl With: Buddhistische Plastik in Japan bis in den Beginn des 8. Jahrhunderts. 3. Auflage, 64 Seiten, 222 Tafeln, A. Schroll, Wien 1922.

Diese grundlegende Arbeit über die frühjapanische Plastik wurde schon in der zweiten Auflage textlich stark gekürzt; sehr zum Vorteil des Ganzen, das dadurch eindrücklicher und übersichtlicher geworden ist. With zeigt sich in diesem Buche von seiner besten Seite: ernsthaft, bedächtig, mit einer bestimmten Neigung den Ausdrucksgehalt eines Kunstwerkes in den Vordergrund zu stellen und ihn breit und ausführlich zu behandeln.

Der Wert der Arbeit liegt in dem mit großem Fleiß zusammengetragenen Material, das chronologisch geordnet und auf seine stilistische Eigenart hin analysiert ist. With bleibt hier den Tatsachen verbunden, die exaltierten Passagen seiner späteren Schriften finden sich noch nicht.

Merkwürdig, daß dem Verfasser nicht die große Linie der Stilentwicklung in der frühen japanischen Plastik zum Bewußtsein gekommen ist. Seine ausgezeichneten Analysen leiden etwas unter der angewandten Methode: es fehlen die Begriffe, mit denen der Wandel der Formvorstellung exakt und faßlich ausgedrückt werden konnte.

Diese Einwendungen haben nichts zu besagen, denn schließlich wurde erst durch diese Arbeit unsere Kenntnis der frühen japanischen Plastik auf eine solche Basis gestellt. Ludwig Bachhofer.

Otto Burchard: Chinesische Kleinplastik. Orbis Pictus, Bd.12, 18 Seiten, 48 Tafeln; Ernst Wasmuth, Berlin.

In knappen Worten, übersichtlich gegliedert, spricht Burchard über Material und Form der chinesischen Kleinplastik. Den größten Nachdruck legt er auf die figürlichen Grabbeigaben der Han- und T'ang-Zeit: mit Recht, denn darunter befinden sich, neben viel minderwertigem Zeug, das so mitläuft, ausgezeichnete Kunstwerke.

Sind wir über die chinesische Plastik der T'ang-Zeit verhältnismäßig gut unterrichtet, so ist unser Wissen über die Skulptur der frühen und späten Sung-Dynastie, der Yüan- und Ming-Zeit noch recht lückenhaft. Was aus der großen Masse der Bronze- und Kanshitsu-Statuetten, die sich in den europäischen Sammlungen befinden, diesen Epochen zugeschrieben werden müsse, ist deshalb noch ziemlich unsicher. So geht denn auch der Verfasser mit der Bemerkung über das Problem weg: „Manche Stücke, die heute der T'ang-Zeit zugeschrieben werden, vor allem solche, die die

Proportion der Körperteile Kopf und Rumpf in ein Mißverhältnis zueinander bringen, können wohl als später angesehen werden" (S. 7).

Einer sehr viel späteren Zeit gehört auch das Stück Nr. 26 an, das Burchard in die T'ang-Zeit setzt: abgesehen davon, daß eine derartige Auf fassung in dieser Epoche ganz und gar unmöglich ist, spricht der manierierte Stil für das Ende der Ming-Zeit. Dagegen ist es zu begrüßen, daß der „Sklave" des Ostasiatischen Museums in Berlin (Abb. 13), den Kümmel in erstaunlicher Unkenntnis der formalen Bedingungen in die Han-Zeit datiert hatte, in die Wei-Zeit heraufgerückt ist.

Der ernste und sachliche Tenor des kurzen Textes läßt den Wunsch aufkommen, daß der Verfasser den Versuch wagen möge, die Kleinplastik der Sung- und Ming-Dynastien zu untersuchen.

Ludwig Bachhofer.

Ernst Boerschmann: Baukunst und Landschaft in China. 25 Seiten, 288 Tafeln. Ernst Wasmuth, Berlin.

Boerschmann hat es sich zur Aufgabe gemacht unser noch so lückenhaftes Wissen um die chinesische Architektur auszufüllen. Schon 1911/14 erschien von ihm das große Werk: Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen, dem jetzt der hier angezeigte Band folgt.

Die Bedeutung dieses Buches offenbart sich nicht sogleich: dem ersten Blick will es vielleicht scheinen, als sei es eines der vielen Bilderbücher, mit denen unsere nach Anschauung begierige Zeit oft wahllos bedient wird. Eine solche Beurteilung wäre falsch, denn Aufnahmen und Text zeugen von einer tiefen Einsicht in das Wesen chinesischer Architektur.

Boerschmann hat den Tafeln eine kurze Einleitung vorausgeschickt, die das Grundsätzliche alles chinesischen Bauens herausholt: die religiöse Bindung. Vom Verhältnis des Chinesen zur Natur ausgehend, bespricht der Verfasser die formale und künstlerische Auswirkung der spezifisch chinesischen Einstellung, erklärt die großartige, weiträumige Anlage Pekings und zeigt, wie die Regeln und Vorschriften des „fêng shui" konsequent in die Wirklichkeit umgesetzt sind.

Ich will nicht weiter auf den Inhalt des Textes eingehen und begnüge mich, die hauptsächlichsten Themen der kurzen Abschnitte anzuführen: Peking und die Kaisergräber, Heilige Berge, Höhlen- und Gedächtnis-Tempel, Ästhetische Wertung, Gedächtnistore, Pagoden, Gräber und Stadtanlagen.

Trotz des Unterschiedes der Problemstellung ist ein Fortschrit gegenüber dem früheren Werke nicht zu verkennen: alles ist klarer und knapper gesagt, man spürt mehr Disziplin und Methode.

Die Tafeln, nach eigenen Aufnahmen des Verfassers, sind musterhaft. Dem Titel und der prinzipiellen Haltung des Textes gemäß finden sich neben reinen Architekturbildern viele Naturaufnahmen, die zeigen sollen, wie ein Tempelkomplex in der Landschaft sich ausnimmt, wie die Baukunst mit den natürlichen Gegebenheiten rechnet und sie in ihr System einbezieht.

Nach Möglichkeit sind Daten angeführt. Es bliebe zu wünschen, daß der Verfasser in seinem angekündigten Werk über „Chinesische Architektur" gerade auf diesen Punkt besonderes Gewicht legte. Boerschmann hat auch die Kenntnisse, die ihm eine Datierung aus stilistischen Erwägungen heraus erlaubten, wenn die Tradition versagen sollte. Nur auf diese Weise wird das Gefühl der Unsicherheit und der Beunruhigung schwinden, das dem einzelnen Bauwerk gegenüber sich bei dem einstellt, dem es nicht nur um ästhetische Sensation allein zu tun ist, sondern um Einsicht und Erkenntnis. Ludwig Bachhofer.

Dr. Dahlke. Das **Buch Pubbenivasa.** Vier buddhistische Wiedergeburtsgeschichten. 295 Seiten, Berlin-Zehlendorf-West. Neubuddhistischer Verlag.

Dr. Dahlke, der schon verschiedene Bände buddhistischer Erzählungen herausgegeben hat, gibt uns hier moderne Jātakas, die hauptsächlich den Zweck verfolgen, die Lehre des Buddhismus aufzuzeigen; das ist in dieser Form nicht so einfach, wie es vielleicht erscheinen möchte. Die vier Erzählungen „Loslösung", „Absturz", „Samsara" und besonders die schöne Geschichte von „Maya, die Nonne", sind packend geschrieben und geben besonders den schon tiefer in den Buddhismus Eingedrungenen, vielleicht noch mehr wie dem Neuling auf diesem Gebiete. Die Ausstattung des Buches ist eine vorzügliche.

Hagenbeck, John. „25 Jahre Ceylon". Bearbeitet und herausgegeben von Viktor Ottmann. 227 Seiten mit 32 Bildtafeln, farbigem Titelbild und reichem Buchschmuck. Dresden 1922. Verlag Deutsche Buchwerkstätten.

Hagenbeck, John. „Kreuz und quer durch die indische Welt". Bearbeitet und herausgegeben von Viktor Ottmann. 231 Seiten, mit 31 Bildtafeln, Titelbild und zwei Landkarten, Dresden, Verlag Deutsche Buchwerkstätten.

Der Name Hagenbeck hat einen guten Klang — und gerade John Hagenbeck, der drei Jahrzehnte in Indien und Ceylon zubrachte und mit offenem Auge und warmem Herzen diese ferne Märchenwelt in sich aufnahm, versteht es, das Interesse der weitesten Kreise, insbesondere das der reiferen Jugend für sich und seine Schilderungen zu fesseln. Er verließ zu Beginn des Weltkrieges Ceylon und erreichte nach einer mehr als abenteuerlichen Fahrt schließlich Deutschland. Hagenbeck und sein Herausgeber Ottmann verstehen es meisterhaft, die ganze indische Welt mit aller Lebendigkeit und Innerlichkeit vor unseren Blicken erstehen zu lassen. Wir begleiten den Verfasser von der Schulbank bis in die weite Welt, wir finden ihn als Kaufmann, Tierhändler und Pflanzer wieder und lassen uns gerne von ihm über Land und Leute in Ceylon, über Fakire, Zauberkünstler und Gaukler, wie über die „Weddas" berichten. Natürlich nehmen den Hauptteil des Ceylonbuches allerlei Tier- und Jagdgeschichten ein — aber auch die übrigen Schilderungen und besonders die zahlreichen Ab-

bildungen geben uns doch einen trefflichen Einblick in die Verhältnisse der Insel, auf der der südliche Pāli-Buddhismus nun schon über zweitausend Jahre blüht.

Der Band „Kreuz und quer durch die indische Welt“ führt uns durch die eigentliche indische Halbinsel; wir reisen mit dem Verfasser durch das „Reich des Maharadscha von Mysore“, wir verfolgen Hagenbeck „als Fremden“, „Nabob und kleinen Mann“ durch Vorderindien. Dann führt er uns weiter nach den „verschlossenen Andamanen“, nach Java und Sumatra. Hindus und Jainas, Parsi und Mohammedaner sehen wir bei ihren religiösen Übungen, wir verfolgen den Verfasser auf Tempelgängen und Tigerjagden — ein buntes Bild folgt dem andern. Die beiden Bücher sind zwei packende Reise- und Forschungswerke, deren Lektüre den weitesten Volkskreisen, ganz besonders aber der reiferen Jugend empfohlen werden kann.

Ankenbrand.

Orbis Piktus. Band V, Karl With „**Asiatische Monumentalplastik**“; Band VI, Sattar Kheiri „**Indische Miniaturen der islamischen Zeit.** Jeder Band 48 Seiten Abbildungen und 16—24 Seiten Text. Verlag Ernst Wasmuth A. G. Berlin. Jedes Bändchen M. 2.40.

In der reizvollen Serie „Orbis pictus“, die Paul Westheim herausgibt, sind zwei neue Bände in neuer Auflage erschienen, die den „gemalten Weltkreis“ wiederum erweitern. Karl With, der vortreffliche Kenner ostasiatischer Kunst gibt auf 48 Abbildungen eine Auswahl der hervorragendsten Werke asiatischer Monumentalplastik. Dieser Band wird Manchem willkommen sein, weil bisher eine derartig billige Veröffentlichung fehlte. Die Einleitung Withs gibt auf wenig Seiten eine gute Verbindung zwischen den Menschen, der Geistesstimmung des Landes und der hieraus gewachsenen Kunst.

Der Band von „Sattar Kheiri“ bedeutet eine Überraschung, da er den indischen Miniaturen der islamischen Zeit gewidmet ist. Die Einleitung unterrichtet über die islamische Zeit Indiens, über ihre Herrscher und deren Leben und Taten, ferner über die Art des indischen Kunstgewerbes. Sie ist anregend und belehrend, und man sieht, daß der Verfasser die Dinge, über die er spricht, von Kind auf kennt und studiert hat. Die Miniaturen, die der Band birgt, sind im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert entstanden. Sie sind relativ spät, man spürt in ihnen deutlich einen Einfluß europäischer Kunst, ohne deshalb behaupten zu können, daß diese Miniaturen nicht doch völlig selbständig in Auffassung und Darstellung sind. Sie geben Illustrationen zu Märchenerzählungen, halten besondere historische Ereignisse im Bilde fest und sind recht gegenständlich.

Es bleibt noch zu bemerken, daß die Bände trotz des wohlfeilen Preises schön ausgestattet sind. S.

Brockhaus. „Handbuch des Wissens in vier Bänden. Sechste gänzlich umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage von Brockhaus Kleinem Konversations-Lexikon. Mit über 10 000 Abbildungen und Karten im Text und auf 178 einfarbigen und 88 bunten Tafel- und Kartenseiten und mit 87 Übersichten und Zeittafeln." Leipzig F. A. Brockhaus 1923. Preis pro Band in Halbleinen 18.— GM.

Seit vielen, vielen Jahren vermissen wir schmerzlich eine neue Auflage der in der ganzen Welt berühmten großen Ausgabe von Brockhaus oder Meyers Konversations-Lexikon. Der rührige Verlag Brockhaus in Leipzig hat im Jahre 1923 mit großen Opfern diese sechste Auflage seines Kleinen Konversations-Lexikons in vier Bänden herausgebracht. Jetzt gerade ist dieser Brockhaus nötig, der gegenüber allen Erscheinungen des modernen Lebens dem Ratsuchenden den kürzesten Weg weist, der mit knappen Worten die erste Orientierung gibt. Jeder Band ist mit zahlreichen bunten und einfarbigen Bildertafeln und Karten und mit einer Fülle klarer Textabbildungen ausgestattet. Die vielen charakteristischen Ansichten aus allen möglichen Ländern und Orten machen das Durchblättern zu einer anregenden Weltreise. Wenn man versucht, forschend ins Innere, in den über 3000 Seiten umfassenden Text einzudringen, gewinnt man bald den Eindruck, daß die geistige Schöpfung, die die Herausgeber in Verbindung mit ihren sachkundigen Mitarbeitern in dem Verlag ausgeführt haben, Bewunderung verdient.

Wir haben aus begreiflichen Gründen eine Anzahl Stichproben unter denjenigen Namen und Begriffen vorgenommen, die uns am meisten interessierten. Die kurzen, knappen Ausführungen des Lexikons über Buddhismus, Brahmanismus, Vedische Religion, Upanishads und andere Worte, die wir gewählt haben, treffen meist das Richtige. Knappe und dabei richtige, sachkundige Antwort auf alle möglichen Fragen ist das Ziel, das der neue Brockhaus in Wort und Bild erreicht hat. V.

Seidenstücker, Dr. K., Pali Buddhismus in Übersetzungen. München Oskar Schloß, Verlag. 2. Aufl. 1923. 4.—8. Tausend.

Dr. Karl Seidenstücker, der begeisterte Anhänger und feinsinnige Interpret des Buddhismus, hat uns in seiner zweiten Auflage des „Pāli Buddhismus" eine Neubearbeitung von Übersetzungsproben aus dem Buddhistischen Kanon gegeben, die besonders in unserer Zeit, der eine Mahnung zum reinen Denken und zur nüchternen Weltbetrachtung so not tut, willkommen ist. Wie schon der Titel sagt, ist es ein Versuch, den reinen geschichtlichen Buddhismus wiederzugeben und die Quellen selbst sprechen zu lassen; und zwar von diesen nur jene markantesten Zeugnisse der Lehre des Buddha, welche wenig oder gar nicht von späterer dogmatischer Tendenz beeinflußt sind.

Die zweite Auflage stellt durchaus einen Fortschritt gegenüber der ersten dar. Dr. S. bringt 15 neue Stücke, und unter diesen bemerke ich mit Genugtuung die beiden Verse aus dem Sutta Nipāta (unter No. 97 der

Auswahl), die einem der ältesten Bestandteile der Nibbāna-Lehre angehören, und den Ausspruch über denselben Gegenstand aus dem Udāna (No. 98).

Die Anordnung der nur aus der klassischen Literatur ausgewählten Stücke ist charakteristisch und organisch, und bringt in zwei großen Abschnitten sowohl die Theorie (als philosophische Grundlage), als auch die Praxis (als moralische Grundlage) des alten Buddhismus zur Anschauung. Unter die erste Abteilung haben wir die Stellen des Kanons zu rechnen, welche sich mit der unmittelbaren Theorie von Welt und Dasein beschäftigen: die Tat in ihrer schicksalsbestimmenden Eigenschaft (Kamma, Karma), das Leben als ein Zustand des Leidens und der Unbequemlichkeiten (Dukkha), der unaufhörliche Kreislauf der Geburten (Saṃsāra), und die endliche Erlösung von diesem (Nibbāna). Die zweite Abteilung setzt sich dann aus der Stellung des Einzelnen zu diesen Tatsachen der Welt zusammen: der Pfad der Erlösung (Magga) und die Mittel der Erlösung (Erkenntnis, Zucht und Meditation). Es schließt sich lose daran ein dritter Teil, der sich mit den ältesten Zuständen der Buddhistischen Mönchsgemeinde befaßt. Ein Register von Fachausdrücken am Schluß des Buches ist eine willkommene Zugabe.

Die Kritik kann die Übersetzung im einzelnen ja nicht einer mikroskopischen Prüfung unterziehen, sondern muß sich auf ein allgemeines Urteil beschränken. Dies geht dahin, daß im Verhältnis zum heutigen Stande der Interpretation der (zuweilen überaus schwierigen) Buddhistischen Terminologie der Verfasser sich seiner Übersetzung nicht zu schämen braucht. D. S. hat für die meisten schwierigen Worte das Richtige getroffen; sehr gut sind z. B. die Übersetzungen von ottappa als „Feinfühligkeit" und muditā als „Mitfreunde". Die Übersetzung als Ganzes ist sinngetreu, ungekünstelt und läßt sich ohne Anstoß lesen. Es bleibt ja bei der großen Entfernung (sowohl örtlich als zeitlich) unserer modernen Sprech- und Denkweise von der der Pāli Autoren jeder Übersetzung ein gewisser Zwang anhaften, doch fällt dieser hier nicht weiter unangenehm auf.

Zu der Übersetzung im einzelnen möchte ich nur noch folgende Kleinigkeiten erwähnen: Ich stimme der Lesart uppacca in Ud. V. 4 (p.256) bei, welche der Übersetzung „fliehend" zu Grunde liegt, und die entschieden besser ist als die Textlesung upecca. Allerdings möchte ich mit Buddhaghosa uppacca in der Bedeutung „fliegend" (Komm. zu S. I. 209) und nicht als „fliehend" fassen. Jedenfalls bedeutet die Übersetzung im P. B. einen Fortschritt gegenüber der von Dr. S. in seiner früheren Übersetzung des Udāna gegebenen. „Von Verwirrung umhüllt" ist vielleicht besser als „durch Wahn gefesselt' in It. 14 (p. 61); in S. N. II. 9 (p. 266) möchte ich „Wort und Geist (der Lehre)" anstatt „das Gute und die Lehre" übersetzen; und für „todlose Trommel" scheint mir eine Übersetzung wie „Trommel der Unsterblichkeit" richtiger und angemessener zu sein.

W. Stede.

Textbuch zur Religionsgeschichte. Herausgegeben von **Ed. Lehmann** und Hans **Haas.** Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Erlangen, Werner Scholl.

Eine erstaunliche Fülle von Stoff auf engstem Raum! Diese Kondensiertheit ist eine Folge unserer gedrückten Zeitverhältnisse. Man mußte Kosten sparen. So sind Verse, um keinen Raum leer zu lassen, meist wie Prosa gedruckt. Ausgiebig ist Kleindruck verwendet, und Vieles klingt lakonisch.

Ein Werk ähnlichen Inhalts, das vor etwa 35—38 Jahren erschien, umfaßte 4 oder 5 Bände: es war französisch geschrieben und führte den Titel ‚Les Bibles'. Sein Verfasser, der frühere Straßburger Pfarrer Leblois (der wegen seiner Freisinnigkeit vom Statthalter Manteuffel einmal eine Zeit lang vom Amte suspendiert war, — sonst so was wie Superintendent, war er da Suspendent) hat den berühmten Arabisten, Epigraphen und Kalligraphen Euting und andere damalige Straßburger Dozenten (auch ich war unter diesen) reichlich für seine Kompilation in Anspruch genommen. Eine Schriftentafel aus dem Werk ist in das unserer Besprechung unterliegende übernommen worden (p. 126); sie hätte jetzt eigentlich nach den mittelasiatischen Funden entsprechend erweitert werden sollen.

Der Art und Größe nach näher unserem neuen Werk steht das im Jahre 1905 bei Mohr in Tübingen erschienene von Bertholet. Dieses heißt sich „Religionsgeschichtliches Lesebuch". Es sind dafür Spezialisten nicht bloß befragt, sondern größere Beiträge von solchen dazu beigesteuert worden, und das Ganze bekam so einen wissenschaftlich gehobenen Charakter.

Unser „Textbuch" nun erschien erstmalig im Jahre 1912 (damals bei Deichert in Leipzig). Herausgeber dieser Erstausgabe war Lehmann allein. Inzwischen ist das Buch stark „erweitert", aber trotzdem nicht vergrößert, sondern durch Komprimierung auf gleichem Umfang erhalten worden (es enthält annähernd 400 Seiten). Haas, dessen Beiträge aus China und Japan die ersten 84 Seiten füllen, ist jetzt Mitherausgeber. Seinen ostasiatischen Abschnitten folgen solche

aus Indien und Persien von Oldenberg, Lehmann und Andern,
aus Griechenland und Italien von Ziegler,
aus Germanien von Lehmann und Mogk,
aus Egypten von Grapow,
aus Babylonien-Assyrien von Landsberger,
aus dem Reich der Hethiter von Zimmern,
aus dem Islam von Pedersen, Fischer und Rosen.

So ist halbwegs eine ostwestliche und halbwegs eine geschichtliche Reihenfolge eingehalten worden.

Aber so reichhaltig die gebotene Musterkarte von Textproben (alle mehr oder weniger religiösen Inhalts) bereits ist, sie wird natürlich immer noch erhebliche Lücken aufweisen müssen. Jeder Leser wird das eine oder das andere vermissen oder wird gewisse Literaturstücke durch passender ausgewählte ersetzt wünschen. Mir persönlich fällt zum Beispiel auf, daß

die Jaiea-Religion nur gekennzeichnet ist durch zwei Legenden, von denen ich vor vielen Jahren in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Band V und VI) gezeigt habe, daß sie auch bei den Buddhisten und Brahmanen vorkommen, also ebensogut in den dem Buddhismus und Brahmanismus gewidmeten Partien unserer Blütenlese hätten Aufnahme finden können. Doch solche Ausstellungen, die jeder Kenner einer der behandelten Religionen wird machen können, sollen unsere Freude am Ganzen nicht stören. Jeder wird Vieles daraus lernen können; und was ihm nicht paßt, wird sich vielleicht in einer späteren Auflage in Ordnung bringen lassen.

Für die Leser unserer Zeitschrift will ich noch erwähnen, daß
dem chinesischen Buddhismus die Seiten 30—40
dem japanischen „ „ „ 64—78
dem indischen „ „ „ 114—126
eingeräumt sind. Im letzten dieser drei Abschnitte werden allerlei Lesestücke aus dem Pāli und drei Asoka-Edikte übersetzt. Von der nepalesischen Sanskritliteratur ist nicht die Rede, noch weniger natürlich von Tibet und Mittelasien (aus Mittelasien würde der Leser eine beachtenswerte Probe in meinem Buche „Maitreya-samiti" finden). — Ein Blick in religiöse Dichtung, die etwa ein Jahrtausend älter ist als der Veda, läßt sich jetzt gewinnen aus der Nebeneinanderstellung der beiden nach vorzeitlichem Typus geschaffenen Hymnen, die Seite 4—7 des letzten Bandes der gegenwärtigen Zeitschrift in Übersetzung mitgeteilt sind.

Ernst Leumann.

Heinrich Günter, Buddha in der abendländischen Legende? H. Haessel, Verlag, Leipzig 1922.

In diesem Buch hat der bekannte Hagiograph H. Günter das Vergleichsmaterial aus der buddhistischen und christlichen Legende in einem Umfang zusammengetragen, wie das kaum einem anderen Gelehrten möglich gewesen wäre. Das bleibt ein Verdienst, das jeder an diesen Studien Interessierte dankbar anerkennen muß; und diesem Dank Ausdruck zu geben, ist mir ein besonderes Bedürfnis, weil Günter sich der großen Mühe der Sammlung und Verarbeitung des Materials auf meine Anregung hin unterzogen hat (vgl. mein „Indien und das Christentum" S. 86). Die negativen Ergebnisse freilich, zu denen Günter gelangt ist, entsprechen nicht meinen Erwartungen und haben auch für mich nichts Überzeugendes. Das Buch leidet an viel zu weitgehender Zweifelsucht, die zwar immer auf ferner Stehende den Eindruck kritischer Schärfe macht, aber der wissenschaftlichen Erkenntnis ebenso wenig förderlich ist wie ihr Gegenteil, die hochgradige Leichtgläubigkeit.

Günter erkennt im Altertum und in der christlichen Legende des frühen Mittelalters keine indische Beeinflussung an, sondern sieht in allen den überraschenden Übereinstimmungen nur Parallelentwicklungen, arisches Gemeingut oder allgemein-menschlichen Motivenbesitz. Erst mit

dem Ausgang des Mittelalters, seit dem 12. und 13. Jahrhundert ist nach Günter indisches Erzählungsgut — und zwar in Massen — durch die Kreuzfahrer oder den Humanismus aus Byzanz in das Abendland gedrungen; aber auch dann nur weltliche Unterhaltungsstoffe, keine Elemente religiösen Charakters. Günter sagt S. 2 im Wesentlichen mit Recht, daß bei der Frage nach den buddhistischen Einflüssen in der abendländischen Legende auf der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit der Nachdruck liege. Dabei aber kommt es auf die geistige Einstellung an, und hier liegt die Ursache, daß Günter sehr Vieles als unwahrscheinlich gilt, was für Andere die Merkmale höchster Wahrscheinlichkeit an sich trägt.

Es handelt sich jedoch durchaus nicht durchweg um größere und geringere Wahrscheinlichkeit. Joasaph wird auch von Günter (S. 6) als „sicher buddhistisch" anerkannt, aber seine Beweiskraft fortgedeutet: „Der Bodhisattva-Joasaph bildet eine Ausnahme auch nach der Seite, daß in ihm nicht ein buddhistischer sondern ein christlicher Stoff gewandert ist. Der christliche Kalender, der Heiligenaustausch, hat Barlaam und Joasaph nach dem Abendland gebracht, nicht die Berührung mit dem Buddhismus" (S. 100). Und der Vogel Charadrius in dem allerlei indisches Lehngut enthaltenden[1]) Physiologus ist nach Günter S. X, 40 nur „möglicher Weise indisch" — trotz des indischen Namens hāridrava für den Vogel, der die Gelbsucht zur Sonne trägt. Auch hier treibt Günter die Skepsis (S. 66) so weit, daß er es für möglich erklärt, in diesem mythischen Vogel ein gemeinsames Erbteil aus der arischen Urzeit zu sehen, obwohl der Hāridrava im Veda erscheint und der Charadrius erst im 2. Jahrhundert nach Chr. in Alexandria erwähnt wird, wo bekanntlich damals viele Inder lebten. Auch die Geschichte von dem Fang der Elefanten mit den gelenklosen Beinen im Physiologus und deren Parallelen soll arisches, proethnisches Motiv sein (S. 72, 73).

Diese Art der Erklärung, die vielfach für die Indogermanen vor der Völkertrennung eine viel zu hohe Kulturstufe voraussetzt, zieht sich durch das ganze Buch hindurch; immer und immer wieder werden die auffallendsten Parallelen als urarisches (=urindogermanisches) wenn nicht als urmenschliches Gemeingut erklärt. Ehe ich aber aus der großen Fülle noch einige weitere Belege heraushebe, muß ich ein Wort über die grundsätzliche Auffassung bemerken. Günter sagt S. 131: „Von Entlehnungen kann erst gesprochen werden, wo ein ausgeprägtes Motiv zugleich die annähernd gleichartige Fassung behielt." Das bestreite ich. Ein Motiv allein kann entlehnt sein und in einer anderen, dem verschiedenen Kulturzustand und Volkscharakter entsprechenden Fassung erscheinen. Für Entlehnung spricht bei Gleichheit der Motive namentlich die Übereinstimmung nebensächlicher, untergeordneter Züge von charakteristischem Gepräge. Aber auch nach Günters Grundsatz müßten manche von ihm

[1]) Zu dem von mir, I. u. d. Chr. 61 fg., Zusammengestellten kommt noch die von Lauchert 35 und Lüders KZ. 42, 193 fg. nachgewiesene Entstehung der Perlen aus Tautropfen.

bestrittene Entlehnungen als solche anerkannt werden. Wenn in der Eustachius-Legende der Welterlöser in Hirschgestalt auftritt und den Jäger bekehrt wie in dem buddhistischen Jātaka 12, so liegt doch hier wahrhaftig dasselbe „ausgeprägte Motiv in annähernd gleicher Fassung" vor. Nach Günters Ansicht (S. 15, 16) aber kommen beide Legenden „auf weitem Umweg aus derselben Quelle. Der Jäger ist Mythenfigur, — wie er nun zu deuten sein mag, vielleicht als die Sonne, — der göttliche Jäger, der den Mond, die Mondsichel, die Hinde mit dem silbernen oder goldenen Geweih jagt. Dann sind der goldfarbige Nigrodha(miga) mit den silberfarbigen Hörnern und der Hirsch mit dem leuchtenden Christusbild zwischen den Stangen Nachfahren des am Himmel hingejagten Mondes. Wesentlich am Mythus ist die Verfolgung. Woraus sich ergibt, daß der Eustachius-Hirsch der Urform noch näher steht als Nigrodha. Die buddhistische Version erweist sich als Abschwächung des Urgedankens". An diesem Mondhirsch, der weiterhin (S. 19, 43) als etwas ganz Gesichertes behandelt wird, mögen einige Mondmythologen ihre Freude haben; aber der Urahn der Hirsche des Königs Brahmadatta und des heiligen Eustachius ist dieses luftige Phantasiegebilde ganz gewiß nicht. Günter gibt für die Herkunft der beiden Legenden aus der indogermanischen Urzeit noch eine zweite Begründung, die mit der ersten nicht gut vereinbar ist. Er beruft sich nämlich (S. 44) auf L. v. Schroeder, der „neuerdings durch die Vergleichung von Herakles und Indra einen altarischen indisch-griechisch-gemeinsamen Mythus festgestellt hat, »in einer Form, die unzweifelhaft auf Verwandtschaft, nicht auf eine Entlehnung von Indien her in historischer Zeit deutet«; beide seien urarische Gewitterriesen — mit dem germanischen Thor als dritten im Bund. Also Gemeinsames aus gemeinsamer Psyche und gemeinsamer Natur- und Lebens-Beobachtung. Dann braucht die volkstümliche, volkstheologische Verwandtschaft der beiderseitigen Legenden und ihrer Träger, der Heiligen, nicht Wunder zu nehmen". Als ob der uralte Gewitterriese nicht etwas viel Ursprünglicheres und Naturwüchsigeres wäre als der Welterlöser in Hirschgestalt und der Riese, der den Welterlöser auf den Schultern trägt (St. Christophorus)! Welterlöser, Heilige und dergl. hat es eben in der harten, rauhen indogermanischen Urzeit, wie sie uns Otto Schrader kennen gelehrt hat, noch nicht gegeben; und daran scheitern auch andere Erklärungsversuche Günters, die sich in derselben Richtung bewegen.

Hierher gehört z. B. der allgemeine Stillstand in der Natur bei der Geburt des Welterlösers im Lalitavistara und im Protevangelium Jacobi, den Günter S. 88, 89 als „offenbar (!) aus gemeinsamer älterer Wurzel, dem Märchen vom Zauberschlaf, stammend" erklärt. Ähnlich wird auch die ganze übrige Masse buddhistischen Lehnguts in den apokryphen Evangelien hinweggedeutet. Über die Frage buddhistischer Einflüsse auf die kanonischen Evangelien verliert Günter kein Wort.

Auch Entlehnung weltlicher Stoffe aus Indien läßt Günter für das Altertum nicht gelten, wie schon aus den obigen Bemerkungen über den

Physiologus hervorgeht. Die Wanderung solcher Stoffe müßte ja auch die von Legenden wahrscheinlicher machen. Aus diesem in der Tiefe des Unbewußten wirkenden Grunde rechnet Günter, wie mir scheint, auch bei den Übereinstimmungen in den indischen und griechischen Tierfabeln S. 45, 56, 57 „mit einem Bestand von Motiven, die aus gemeinsamer Quelle kommen"; „erwiesene Fälle von Übertragung kennen wir vorerst nicht." Also auch nicht bei dem charakteristischen Zuge, daß in indischen Fabeln oft der Schakal dem Löwen als Diener folgt, wie der Fuchs in griechischen? Trotzdem in Wirklichkeit der Schakal hinter dem Löwen herstreicht, aber nicht der Fuchs, der auf europäischem Boden für den indischen Schakal eingesetzt worden ist!

Ebenso sollen auch der dankbare Elefant, dem Zimmerleute einen Splitter aus dem geschwollenen Fuß entfernen, in Jātaka 156 und der Löwe des Androklus S. 62 „Varianten einer Urfabel" sein. Über die Erzählung von der Frau, die in Jātaka 67 aus der Gefangenschaft entweder den Gatten oder den Sohn oder den Bruder losbitten darf und den Letzteren wählt, und ihre griechische Parallele bei Herodot III. 119 und Sophokles, Antigone 909 fg hatte Winternitz mit Recht bemerkt, daß diese Anekdote und ihre überraschende Begründung sicher nicht zweimal entstanden sein kann. Für Günter S. 51 „hebt die gemeinsame vorliterarische Herkunft alle Schwierigkeit." Dasselbe gilt ihm für den schamlos tanzenden und dadurch sich die Braut, die Schwanentochter, verscherzenden Pfau in Jātaka 32 und die Hippokleides-Geschichte bei Herodot VI. 130. Der indische Ursprung dieser Parallele ist gar nicht zu bezweifeln, wie neuerdings auch R. Stübe im „Licht des Ostens" 244 festgestellt hat. Die beiden Herodoteischen Anekdoten hat im Zusammenhang mit mehreren anderen von Indien nach Griechenland gewanderten Geschichten auch H. Lüders in seiner Einleitung (S. XIV) zu Else Lüders' Buddhistischen Märchen (Jena 1921) erwähnt.

Ebenso wie in allen diesen Fällen muß bei der Beurteilung der buddhistisch-christichen Parallel-Legenden die Idee des altererbten indogermanischen Gemeingutes ganz ausscheiden; und die Erklärung durch allgemein-menschliche Motive, die natürlich jeder besonnene Forscher stets in Betracht ziehen wird, besteht nicht in dem Maße zu Recht, wie Günter an zahlreichen Stellen seines Buches annimmt.

Es ist bedauerlich, daß Günter nicht die Anschauungen Emmanuel Cosquins berücksichtigt hat, daß er namentlich die nachgelassenen Werke des französischen Gelehrten „Les Contes Indiens et l'Occident" und „Etudes folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ" (Paris 1922) nicht mehr hat benützen können. Cosquin erklärt alle europäischen Parallelen für indisches Lehngut und geht damit ebenso zu weit wie Günter in entgegengesetzter Richtung. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen, und ich glaube noch immer, ihr durch vorsichtiges Beschreiten des Mittelweges nahe gekommen zu sein. Ich bin sogar überzeugt, daß allmählich das Vorhandensein von indischem

Lehngut in der abendländischen Erzählungsliteratur und besonders von buddhistischem Lehngut in der christlichen Legende in größerem Umfang als bisher zu allgemeiner Anerkennung gelangen wird, je mehr der ungemein starke Einfluß, den die indische Kultur schon in früher Zeit auf die anderen asiatischen Länder im Osten, Norden und Westen ausgeübt hat, weiteren Kreisen der Gelehrtenwelt zum Bewußtsein kommt. Vgl. auch F. von der Leyen, Festschrift Kuhn 404.

Man unterschätzt überhaupt noch vielfach die engen Beziehungen der Völker im Altertum. Günter denkt sich (S. 57, 66) mit manchen Anderen die Sache so, daß das Weitertragen von Erzählungsstoffen nur durch Reisende hätte bewirkt werden können; er bezweifelt die breitere Berührungsmöglichkeit und das Vorhandensein der nötigen Sprachkenntnisse. Die Verhältnisse lagen aber im Altertum nicht viel anders als heutzutage. Die Völker waren nicht durch Mauern von einander geschieden, mit Ausnahme von China, das ein abnormes Absperrungsbedürfnis hatte und doch seit dem Beginn unsrer Zeitrechnung mit indischer Religion, Philosophie und Literatur durchtränkt wurde. In friedlichen Zeiten trieben die Nachbarvölker mit einander Handel und Verkehr, und dabei reiste von jeher im Orient nichts schneller als eine gute Geschichte — um Edmunds' Ausdruck zu gebrauchen; wobei für das Altertum natürlich nur mündliche Übertragung in Betracht kommt. An den Ländergrenzen verstand man wie heute auf beiden Seiten ausreichend die Sprache des anderen Volkes, und zahlreiche Menschen lebten weitab von ihrem Heimatlande unter Fremden, wie uns genügend bezeugt ist. Daß schon in der Mitte des 14. Jahrhunderts vor Chr. viele Inder in dem fernen Mittanni (Nordmesopotamien) wohnten, lehren die vielbesprochenen Funde von Boghazköi in Kleinasien. Die indischen Götter Mitra, Varuna, Indra, Nāsatya, die in dem Staatsvertrag des Subbiluliuma, Königs der Chatti, mit Mattiuza, König von Mittanni, um 1360 vor Chr. als zu den 30 Göttern von Mittanni gehörig beschworen werden, finden trotz verschiedener anderer Deutungsversuche nur so ihre natürliche Erklärung. Und noch beweiskräftiger sind die indischen technischen Ausdrücke aus dem Gebiete der Pferdezucht in den annähernd gleichzeitigen Tafeln des Kikkuli aus Mittanni (bei E. Forrer, ZDMG. 76, 252 fg., 269): aika-, tera-, panza-, satta-, navartanna (das letzte durch Haplologie aus navavartanna entstanden) = skt. eka-, tri-, pañca-, sapta-, nava-vartana „1, 3, 5, 7, 9 Runden".

Jedermann wird den Fleiß bewundern, mit dem Günter sich in die Literatur über indische Dinge eingearbeitet hat. Orthographische und andere kleine Versehen sind bei ihm als Nicht-Indologen verzeihlich: Paṭākārā IX, 7, 11, das Sūtrālamkāra 4, Nigrodha statt Nigrodha-miga 10, 16, Sañschi 46, 57 und sonst, A. Hildebrandt 66, Siddhārta 77, 189, bald Dighanikāya, bald -nikāyo, Udāyāna 169, Buddhaghoṣa 173 u. a. Die veraltete Umschreibung mit ç ist in einem für weitere Kreise bestimm-

ten Buche irreführend; eine Bemerkung über die Aussprache indischer Worte wäre erwünscht gewesen.

So wenig m. E. das Urteil Günters in der Hauptsache richtig ist, so ist doch sein Buch wegen der wertvollen Materialsammlung für Jeden unentbehrlich, der diesen Fragen näher treten will.

Tübingen. R. Garbe.

Helmuth von Glasenapp, Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43 Abbildungen. Verlag Kurt Wolff München 18.—.

Glasenapp hat sich in seinem Buche über den Hinduismus einer äußerst schwierigen Aufgabe unterzogen; einer Aufgabe jedoch, die der großen Mühe lohnt. Denn abgesehen davon, daß bisher eine Behandlung der indischen Religionsformen, soweit sie bis in die Gegenwart hineinreichen, fehlte, bietet eine Behandlung des Hinduismus besondere Gelegenheit, indische Religiosität in einer noch heute gültigen Lebendigkeit zu erfassen und von solcher Gegenwärtigkeit aus einen leichten und unmittelbar sich darbietenden Weg zu den historischen Glaubensinhalten zu finden. Der H. als solcher umfaßt einen fast unübersehbaren Reichtum religionsgeschichtlichen Materials und religiöser Formen, denn in Indien ist, wie G. mit Recht zu Beginn seines Werkes ausführt, „Alles Religion". Als eine von Jahrtausenden getragene religiöse Gewordenheit — bekundet durch die fast allgemein anerkannte Autorität der Veden —, erfordert eine Behandlung des modernen Hinduismus zugleich eine Darlegung aller historischen in ihm beruhenden religiösen Vorstellungen und Verwirklichungen. Da nun weiterhin in Indien alles geistig schöpferische und ethische Verhalten und seine Betätigungen zutiefst in der Religion verwurzelt liegen, so ist mit dem Thema des Hinduismus auch das der Kunst und der Philosophie mitgegeben. Andererseits ist in Indien aber auch der gesamte Bereich sozialer Verwirklichungen religiös bedingt, sodaß auch die Gesellschaftsformen und ihre Struktur sowie die Typen der Lebensführung und -haltung zum Inhalt einer Betrachtung des Hinduismus gehören. Diesem Reichtum der religiösen oder religiös bedingten Objektivationen entspricht weiterhin ein Reichtum der inhaltlichen Differenziertheit, eine Mannigfaltigkeit der Objekte des religiösen Denkens, der Glaubensvorstellungen, der theologischen Spekulationen und der religiösen und mystischen Erfahrungen.

Dieses gewaltige Stoffgebiet bildet den Inhalt der Glasenappschen Untersuchung. Von den beiden möglichen Wegen der Darstellung — einer mehr systematischen religionsphilosophischen und einer referierend religionsgeschichtlichen — wählt G. den letzteren. Er verzichtet zu gunsten der variablen lebendigen Mannigfaltigkeit darauf, die einzelnen Erscheinungen des religiösen Lebens zu schematisieren und breitet statt dessen ausführlich das mühevoll zusammengetragene Tatsachenmaterial aus: Die Gegenstände des religiösen Denkens, die verschiedenen Welt- und

Lebensanschauungen, Sektenwesen und Kult sowie die sozialen Erscheinungen. Nur bei der Kunst verweilt er kürzer, zieht diese aber in Hinblick auf ihre Stellung im Kult, und gemäß ihrer Bedeutung als Objekte religiöser Betrachtung mit in den Bereich der Darstellung hinein. Durchweg ist es G. auch gelungen, die an sich schwierigen und langatmigen religiösphilosophischen Systeme in knapper und einfacher Weise darzulegen. So bleibt dem Leser die reizvolle Möglichkeit, aus dem bekanntgegebenen und gut zusammengestellten Material Wesen, Grundzüge und Charakter der hinduistischen Religiosität zu erfassen.

G. grenzt vorerst sein Thema genauer ab. Eine gültige Grundformulierung ist dabei aber nicht möglich. Denn alles ist hier im Fluß und die widersprechendsten Anschauungen stehen oft hart gegeneinander, als Folge eines gewaltigen Synkretismus, der das Resultat einer Rassenmischung und langer historischer Vergangenheit ist, wobei die jeweils einer älteren Periode zugehörigen Anschauungen mit in die folgenden Zeiten hineingenommen wurden und auch Glaubensformen niederer Gattung kooptiert wurden. Es hat zudem dem Hinduismus die zentral beherrschende und vereinheitlichende Größe eines Religionsstifters gefehlt. Dazu kommen die Bedingungen einer tropischen Landschaft und einer wuchernd reichen Phantasietätigkeit und Spekulationslust. Im letzteren Grunde aber liegt die Erscheinung einer oft unausgeglichenen Mannigfaltigkeit voller Gegensätze und Widersprüche in der besonderen Struktur des indischen Denkens verwurzelt, das das, was wir als absolute Widersprüche empfinden und eleminieren würden, unter der Form der „doppelten Wahrheit“, der graduellen Stufung der Erkenntnis, gelten läßt als die durch die Vielheit der individuellen Voraussetzungen im Denken und Erschauen bedingte Mannigfaltigkeit der möglichen Wege des Erkennens und als die den individuell verschiedenen Erkenntnismöglichkeiten zugeordnete graduell-verschiedene Reinheit der Erkenntnis, deren Gegenstand aber immer als ein und derselbe angesehen wird.

G. geht angesichts solcher uneinheitlicher Tatsachen von einem mittleren Normaltypus dessen aus, was als charakteristisch hinduistisch sich bezeichnen läßt, und zwar nicht nur in religiöser und gedanklicher, sondern auch in sozialer Beziehung; entrollt dann an den einzelnen Tatsachen und Erscheinungen als solchen den ganzen gegebenen Reichtum, indem er zugleich den Typus des Hinduismus in seinen Abwandlungen bis an die verschiedenen Peripherien verfolgt. Eine kurze geschichtliche Ableitung gibt jedoch Gelegenheit, den Hinduismus auch in seiner geschichtlichen Gewordenheit näher zu umreißen, ohne daß es auch hier möglich wäre, eine feste Grenzlinie gegenüber älteren Religionsformen zu ziehen. G. unterscheidet i. w. drei Etappen der Entwickelung: Vedismus, Brahmanismus und Hinduismus, wobei naturgemäß der Buddhismus und Jainismus in diesem Zusammenhang nicht in Frage kommen. Der Vedismus gekennzeichnet als ein urwüchsiger, polytheistischer, naiver Naturkult mit einem stark magisch bestimmten Opferwesen, der Brahmanimus

mit seiner Spaltung in ein erstarrendes magisches Opferritual und seine Verinnerlichung der religiösen Haltung, für die die Transcendierung der Auffassung des Göttlichen — in der Erkenntnislehre des Alleinen — grundlegend ist. Es ist die religionsgeschichtlich für Indien wichtigste Etappe, insofern hier die Brechung der religiösen Grundbeziehung zur Welt erfolgt, die Scheidung vom endlichen Dasein zum unendlichen Grund als einer absoluten Sphärenverschiedenheit; damit wird — um mit Coellen zu sprechen — die grundlegende Wandlung vom objektiven zum transcendenten Weltbegriff vollzogen, gekennzeichnet durch die Lehre der Seelenwanderung und des Karma, durch die Abwertung der Erscheinungswelt und ihrer Gegensetzung zu einer absoluten überweltlichen Wesenheit und die auf Askese und Einsamkeit fussende Erlösungsidee. Damit sind philosophisch die Probleme des Verhältnisses von Gottheit zur Welt, und des Menschen und seiner Seele zur Gottheit und der Beziehung von Dasein und Grund akut geworden und werden von den verschiedenen philosophischen Schulen systematisch abgehandelt. Es ist eine Zeit stärkster religiöser Verdichtung, die ihren Grundproblemen und ihrer Einstellung nach ein Gegenbild nur in der Zeit des römischen Kaiserreiches hat, mit der Überführung orphischer und neuplatonischer Ideen in die biblischen zur Form des Urchristentums. Und wie das Gegenspiel eines prophetischen Offenbarungsglaubens und einer weltabgewandten Mystik die weitere Entwickelung des abendländisch christlichen Denkens beherrscht, so die Entwickelung der indischen Religiosität durch die Verquickung eines alten elementaren Naturkultes und seiner Magie mit mystischer Versenkung und den spekulativen Tendenzen der Unterordnung der Welt unter das Absolute.

Diese Unterordnung vollzieht sich im Rahmen einer theopanistischen Auffassung. Es ist das Verdienst von Rudolf Otto, das klargelegt zu haben und den strikten Gegensatz des Theopanismus zum Pantheismus aufgezeigt zu haben. Im Pantheismus bedeutet die Welt die absolute Größe, deren Funktion das göttliche Wesen ist; im Theopanismus dagegen ist die Welt die sekundäre Funktion der Gottheit und diese selbst eine absolute Größe, ob sie nun im Verhältnis der Transcendenz oder der Immanenz zur Schöpfung steht, ist dabei gleich.

Im Rahmen des Hinduismus sind dann — im Laufe der Zeiten, der verschiedenen Sekten und der philosophischen Konstruktionen — alle theoretischen Möglichkeiten theopanistischer Auffassung, die zwischen den Polen eines konsequenten Akosmismus und einer theistischen Verpersönlichung des göttlichen Wesens liegen, zum Austrag gekommen. Der erstere erreicht in Shankaras Lehre der Zeitlosigkeit des unqualifizierten Brahma seinen Höhepunkt; die ganze Welt erscheint hier nur als Illusion und Täuschung. Die letztere Auffassung ist Grundmotiv der Shaivas und Vaisnavas, bei denen jeweils eine bestimmte Gottheit als die Personifizierung des Brahma gilt, wobei allerdings auch starke henotheistische Prinzipien sich geltend machen. Die Gottheit ist Grund und Ursache der

Welt und die Welt — in wechselnder Auffassung — ein Hervorgang aus dem Göttlichen, eine Verzauberung oder Abspaltung, eine Trübung, Schatten, Spiel, Provisorium, Annahme oder auch der dualistische Gegensatz, wie er sich einem persönlichen Gott gegenüber herausbilden muß. Diesen verschiedenen Auffassungen des Göttlichen entsprechend sind auch die Arten des religiösen Verhaltens verschieden, je nachdem ob es sich um die vollkommene Ausscheidung und Auflösung, um eine Absolutierung des Selbst handelt, oder um eine Gleichwerdung und um die Wiedervereinigung mit Gott, also nicht um Auflösung und Untergehen sondern um Gottnähe. Bildet auch die Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten das gemeinsame Grundziel, so sind doch die Wege der als Erlösung gefaßten Gottfindung und die Art, als welche diese sich darstellt, verschieden. Neben dem alten „Weg der Werke“ steht der Weg spiritualistischer Erkenntnis und als Ausdruck personalistischer Gottesmystik der Weg der Liebeshingabe oder der Gelassenheit. Neben einer strengsten Anspannung aller Kräfte und innerlichster Sammlung, wie in der Yogapraxis, steht die Hingegebenheit, eine oft ekstatische Trunkenheit oder die reine Zuversicht auf Gnade, die Indifferenz in Art der mittelalterlichen annihilatio.

So verschieden die Inhalte und Wege des religiösen Lebens auch sein mögen, kehren bestimmte Grundzüge der religiösen Haltung und bestimmte Grundlehren durchlaufend wieder, wie die Lehre von der Seelenwanderung und der Vergeltung, wie die Auffassung eines periodisch verlaufenden Weltgeschehens mit ausgesprochener Betontheit der damit gegebenen Idee der Degradation der Welt, sowie die verschiedenen Interpretationen der Einheitsidee, die sich als Emanation Gottes zur Welt vermöge der ihm innewohnenden potentiellen Shaktikraft, oder auch unter den verschiedenen Formen der Verkörperungen und Inkarnationen, darstellen kann. Diese Annahme einer geoffenbarten Erscheinungsvielheit ein und desselben Grundwesens ermöglichte ja erst die synkretistische Zusammenfassung vielfältiger, oft heterogener Elemente. Den psychologischen Ausdruck dieses Einheitsstrebens bildet dann die schon erwähnte Setzung einer doppelten Wahrheit, aufsteigend von einer nur provisorischen zur endgültigen Geltung. Als eine der Grundideen kann weiterhin auch die Vorstellung des Dharma als des Weltgesetzes, das in „den Eigenschaften die einem Dinge oder Wesen eigentümlich sind“ sowie im ganzen Weltgeschehen und in der sittlichen Ordnung sich manifestiert, gelten, wenn auch immer nur unter der Form der Determination gefaßt, die sich aus der Gegensetzung des unendlichen Wesens des Dharma zur immer nur endlichen Form seiner Anwendung ergibt. Gemeinsam ist auch das Ziel der Erlösung und die transcendentale Scheidung von Dasein und Grund. Verschieden aber sind die Heilswege und die Formen, unter denen das unendliche Wesen gefaßt wird, als die verschiedenen Möglichkeiten der Aussage über das Absolute. Verschieden auch, wie wir sahen, die Beziehungsarten des Göttlichen zum Endlichen und der Welt zum Göttlichen, als dem Schöpfer, Erhalter, Regenten, dem Weltgesetz oder als ein-

ziger Realität. Auch hier bedeuten, wie in der mittelalterlichen abendländischen Mystik, die Wesensbestimmungen als absolute Leere oder als unendliche Fülle die beiden Pole der Charakterisierung des Göttlichen. Wer aber für die „coincidentia oppositorum" keine Möglichkeit des Verstehens und der Hinneigung mitbringt, dem wird allerdings die ganze Fülle dieser Erscheinungen und ihrer Lösungen nur ein unverständlicher und abstruser Wirrwarr bleiben. Wem aber nicht nur die logische Erkenntnis diskursiven Denkens sondern auch die transcendentale des Glaubens zugänglich ist, und ein Gefühl für die Kraft und Weite religiöser Erfahrung, für das mysterium tremendum des Heiligen eigen ist, wird neben den Erscheinungen abendländischer Religiosität gerade in Indien einen ungeheuren Reichtum finden. Und einen Teil diesen Reichtums hat Glasenapp handgreiflich dargetan, soweit allerdings die starke Rationalisierung wissenschaftlicher Darlegung einem Thema irrationaler Erkenntnis überhaupt adäquat zu werden vermag.

Neben den Darlegungen der eigentlichen religiösen Phänomene gibt Glasenapp aber auch eine knappe Einsicht über die verschiedenen philosophischen Schulen und ihrer Systeme, berichtet über die religiöse Literatur und in systematischer Zusammenfassung über die grundlegenden Anschauungen von Natur und Welt, über die Vorstellungen von Leib und Seele und über die ethischen Grundgesetze. Daneben macht er mit den Formen des Kultes bekannt und kennzeichnet die religiösen Typen der Asketen und Priester. Auch die Rückwirkungen religiöser Vorstellungen auf das soziale Leben, wie es vornehmlich im Kastenwesen zur Geltung gekommen ist, und die Erscheinungen der Religion im täglichen Leben, Feste, Riten, Mantik, Gebet u. a. — werden zur Sprache gebracht. Dabei spielen ja besonders auch die von alters her ererbten magischen Grundanschauungen eine große Rolle, sodaß eine strikte Scheidung zwischen Religion und Magie nicht immer gezogen werden kann. Den Schluß des Buches bildet sodann eine Abhandlung über den Einfluß des Abendlandes auf die indische Religion und über die religiösen Bestrebungen der Gegenwart, die sich teils mit nationalen Betrebungen vermischt haben.

So gibt das Buch in übersichtlicher Form — und in einer einfachen Sprache geschrieben — einen, was die Probleme und die Erscheinungen betrifft, erschöpfenden Einblick in das große Gebiet der gegenwärtigen Religion Indiens einschließlich ihrer historischen Formen; naturgemäß immer unter Ausschluß der Fremdreligionen und des Buddhismus, der ja, obwohl in Indien fast abgestorben, sich zu einer Weltreligion erhoben und weit über die nationalen Grenzen Indiens hinaus sich entfaltet hat.

Karl With.

H. Parmentier, Les Sculptures Chames au Musée de Tourane Ars Asiatica, Band 4. Verlag G van Oest, Paris und Brüssel 1922.

Dem dritten Band[1]), der schönen von Goloubew herausgegebenen

[1] Siehe die Besprechung in Heft 4/6 Jahrgang IV der Z. f. B.

Serie Ars Asiatica ist in rascher Folge ein weiterer Band gefolgt, der ein neues Gebiet des hinterindischen Kulturkreises erschließt. Es scheint, daß die französische Forschung sich mit Nachdruck diesem hinterindischen Kulturkreis zugewandt hat; so ist als fünfter Band dieser Serie eine Arbeit über die Khmersbronzen in Vorbereitung. Damit wird wohl endlich die Zeit gekommen sein, in dies noch immer so dunkle Gebiet etwas mehr Licht zu bringen. Denn während wir bisher über die vorderindischen Kulturen im allgemeinen recht gut unterrichtet sind, sind unsere Kenntnisse über Hinterindien sehr lückenhaft und kursorisch. Das kommt z. B. auch in dem populärem Buche über indische Plastik, das Cohn veröffentlicht hat,[1]) klar zum Ausdruck, insofern Vorderindien gut und übersichtlich vertreten ist, während die indischen Kolonialgebiete nur flüchtig und unzureichend behandelt sind und auch als Nebenerscheinungen gewertet werden. Man hat diese Gebiete allzu lange unter dem Gesichtspunkt indischer Kolonialkunst betrachtet, statt sie auch in ihrer Eigenwertigkeit und ihrer völkischen Besonderheit nach zu würdigen. Es scheint jedoch, daß die nächste Zukunft hier einen Wandel schaffen wird: außer den französischen Arbeiten[2]) wird man die Materialpublikationen von Döhring über Siam erwarten dürfen; über Birma dürfen wir hoffentlich Aussicht haben von Scherman[3]) noch Weiteres zu erfahren und über Java liegen ja die neuerschienenen großen Arbeiten von Krom bereits vor[4]).

Mit dem vorliegenden Buche von Parmentier werden wir mit einem fast ganz unbekannten Material bekannt gemacht. Und zwar mit der Plastik des Chamvolkes. Das Kulturgebiet dieser Cham erstreckte sich in einem schmalen Streifen der Ostküste von Hinterindien entlang und umfaßte etwa das Gebiet des heutigen Annam. Seine Grenzgebiete waren die von Cambodja, Laos und Tonking. Die Annamiten sind erst in jüngerer Zeit Herrscher über dies Gebiet geworden, indem sie im Verlauf langer Zeit die Cham immer weiter aus dem Norden nach dem Süden verdrängten, womit auch der Wechsel der Hauptstädte in Zusammenhang steht, bis im Jahre 1471 das Reich der Cham mit dem Untergang der Hauptstadt Caban ein Ende nimmt. Die Denkmäler, die von dieser Kultur erhalten geblieben sind, gehen zurück bis etwa ins 7. Jahrhundert und reichen als Kette einer zusammenhängenden Entwickelung bis ins 15. Jahrhundert. Über diesen Ablauf der künstlerischen Entwickelung von Architektur

---

[1]) W. Cohn: Indische Plastik. Verlag Bruno Cassirer, Berlin.

[2]) G. Groslier: Recherches sur les Cambodgiens. Paris 1921. Arts et Archéologie Khmers I. Paris 1921-1922; les Bronzes Khmers; erscheint Ende des Jahres.

[3]) Krom Inleidung tot de hindve-Javaansche Kunst, 2. Auflage. Nyjhoff, Haag 1923; Krom und van Erp: Beschrijving van Barabudur, Haag 1920.

[4]) L. und Chr. Scherman: Im Stromgebiet des Irrawaddy. Verlag O. Schloß, München 1922. Man beachte auch den wertvollen Bestand birmanischer Denkmäler im Völkerkundemuseum in München, den Scherman mitgebracht hat. Es ist unbegreiflich, daß Salmony in seinem Aufsatze im Cicerone Heft 6, 1923, diese Schätze überhaupt nicht erwähnt.

und Plastik gibt Parmentier eine kurze Übersicht. Allerdings belegt das Abbildungsmaterial nicht die ganze Linie der künstlerischen Entwickelung, da es beschränkt geblieben ist auf die im Museum von Tourane zusammengetragenen Denkmäler, die aus dem Norden des Chamreiches stammen. Es fehlen also in dem Buche im allgemeinen die Belege für die Kunst des südlichen Annam, und damit also für die Spätzeit, denn die archäologische Situation hängt eng mit der geschichtlichen zusammen, die bedingt ist durch die aus dem Norden drängenden Annamiten und das Zurückweichen der Cham nach Süden.

Die ältesten und die zugleich künstlerisch bedeutsamsten Ruinenstätten und Fundorte liegen im Norden, in der Umgebung von Tourane und der Gegend des „Col des Nuages". Es ist der Bezirk von Quang nam mit der Tempelstadt von Mi-son, die zu einer alten Hauptstadt in der Gegend des heutigen Tra-kieu gehört zu haben scheint. Die von hier stammenden Denkmäler und die Architekturen dieser Gegend sind zusammen mit einigen Fundorten im Chamreiche — wie denen von Binh lam bei Binh dinh, wie der Tempel Po Nagar bei Nha Trang an der Südküste — sind die Hauptzeugen der Frühkunst, der sog. ersten Epoche und zwar des „primitiven Stils", dessen Höhepunkt im 7. und 8' Jahrhundert liegt. Daneben aber tritt noch ein anderer, der sog. „kubische"Stil in Erscheinung, dessen Höhepunkt wohl dem 9. Jahrhundert angehört, aber ohne in einem entwickelungsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem erstgenannten Stil zu stehen. Die hauptsächlichsten Denkmalorte dieses Stiles sind die Tempel von Dong Duong ein wenig südlich von Mi-son und die Gruppe von Hoa lai im Bezirk von Phanrang. Beide Stile gehen Ende der ersten Epoche, d. h. im 10. Jahrhundert eine Verbindung miteinander ein und ergeben damit einen sog. „Stile mixte". Auf die Kunst dieser ersten Epoche bezieht sich fast ausschließlich das Abbildungsmaterial dieses Buches. Es sind Werke von einer unmittelbaren Kraft des Ausdrucks, reicher plastischer Beweglichkeit, sinnlicher Ursprünglichkeit und einem bis ins Maßlose gehenden Zug dämonischer Individualität. Der Formschatz als solcher ist durchaus nicht einheitlich, wie ja schon das Nebeneinander zweier Stile zeigt. Dies Nebeneinander ist bedingt durch den kolonialen Charakter dieser Kunst, deren eine Seite bestimmt ist durch die von Vorderindien stammenden und importierten Motive darstellerischer wie formaler Art, deren andere Seite aber dem alten volkstümlichen Bereich der Cham selber angehört, die als solche wieder Teil des indonesischen Gebietes zu sein scheint, oder doch mit diesem eng verbunden gewesen sein muß. Dazu kommt die offensichtliche Berührung, wenn man nicht sagen will, Abhängigkeit von den Khmer, denen in den Frühzeiten der hinterindischen Kulturentwickelung eine allgemeine dominierende Rolle zugeschrieben werden muß; die wohl in Kambodja den konzentriertesten Niederschlag gefunden haben, aber durchaus nicht auf dies Gebiet beschränkt geblieben sein müssen. Diese Khmer müssen als stärkste Potenz Hinterindiens gelten, und die ihnen eigenen und von ihnen geprägten oder umge-

prägten Formen und Motive bilden einen integrierenden Bestandteil in der ganzen Frühkunst Hinterindiens. Bevor man daher über ihre Kultur und ihre Geschichte und außerindischen Zusammenhänge nicht näher orientiert ist, würden sich die Probleme der hinterindischen Kunstentwickelung, ihrer Entstehung und Beziehungen nicht in gültiger Form klären lassen. Im Rahmen der Chamkunst treffen wir jedenfalls auf eine große Reihe von Denkmälern, und zwar solchen, die der Frühzeit des primitiven Stiles angehören, die offensichtlich von den Khmer beeinflußt sind, wenn nicht gar auf diese zurückgehen. Ähnlichkeiten mit den Frühwerken von Laos und Siam ergeben sich wohl erst aus dieser gemeinsamen Beziehung zu den Khmer. Wie ihrerseits die Khmer so sind aber auch die Cham zu einer Individualität des Ausdrucks und der Formgebung gelangt. Solche Werke sind bewegter und weicher als die der Khmer, wenn auch das Material des weichen Sandsteins und des gebackenen Tons dabei eine Rolle gespielt haben mag. Aber sie sind auch aufgelöster, malerischer und ausgesprochen individualisierter ihrem Ausdruck nach. Ganz unmittelbar und handgreiflich in ihrer vitalen, sinnlichen, ungebrochenen Individualität, die bis ins Grausige und Maßlose geht, das seine Wurzeln im alten Dämonenglauben und Naturmachtkult haben mag, oder in jenes Grenzgebiet des Rausches hinüberreicht, wo die Erotik transcendiert wird, und die Aufgewühltheit sich zur Grazie des Tanzens schlichtet. In alledem spricht sich ein Urelement aus, das aus dem Bereich des Volkstümlichen in den einer übernommenen Hochkultur übertritt. Und dabei ist es nun das Auffällige, daß sowohl der allgemeinen Situation als auch dem einzelnen Formbestande nach, eine deutliche Analogie mit der javanischen Kunst sich ergibt. Und zwar nicht so sehr mit der gleichzeitigen Kunst von Mitteljava, die erst in einem anderen Zusammenhang eine Analogie ergibt, als mit der späteren Kunst von Ostjava, wie sie im Stil von Kediri und Madjapahijt ausgeprägt ist. Auch hier handelt es sich um einen Durchbruch der älteren einheimischen Volks-Elemente, aber unter der Form einer Reaktion, während in Champa diese Elemente von vornherein mitbestimmend in Erscheinung getreten sind. Im einzelnen lassen sich eine ganze Reihe von Formanalogien aufweisen, wie in der Art und Führung des leidenschaftlich bewegten Ornamentes, seines merkwürdigen Zusammenhanges mit der Architektur, die kleinteilige eckige Schichtung der Ziegelsteinarchitektur und den kleinfiguren Friesen; es ist derselbe Zug zur Bewegtheit in der Fläche, zum dämonisch Phantastischen im Ausdruck und in der oft geradezu tollen gespenstischen Übersteigerung der Motive, vornehmlich bei den Darstellungen der Dämonentypen, der Fabelwesen und mythischen Tiere. Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang im Rahmen des sog. kubischen Stiles, wo dieselbe Art der Formauffassung in Erscheinung tritt, und die charakterisiert ist durch die Versteifung und Erhärtung der plastischen Formen, durch die architektonisierende Rhythmik im Aufbau und blockartig schwere Reduktion der Masse, was auffällig mit der weichen und geschmeidigen Bewegtheit des primitiven Stiles

kontrastiert. Diese Übereinstimmung dürfte ihre Erklärung darin finden, daß in beiden Fällen gleiche Voraussetzungen gültig sind, d. h. als Teile ein und desselben volkstümlichen Kulturkreises und zwar des indonesischen, dessen Kernpunkt in Sumatra-Palembang zu suchen wäre und die in verschiedenem Maße vom vorderindischen Kulturstrom überlagert wird; und zwar so, daß die neuen Formen den älteren Elementen angepaßt werden oder aber in einer Reaktion durchbrochen werden. Man wird die Gebiete der indischen Kolonialkunst daher auch niemals erfassen können, wenn man nicht von zwei Seiten an sie herandringt; von der Seite der sich bereits dem Ende zuneigenden Hochkultur Vorderindiens her und von der Seite des indonesischen Volkstums; d. h. also auch tief in die Schichten primitiven Volksglaubens eindringt. Auf dieser Doppelsichtigkeit der kulturellen Situation beruht es dann auch, daß wir zu Beginn der Chamkunst ein Nebeneinander von zwei Stilen vor uns haben. Die Entwickelung der Chamkunst wird im weiteren Verlauf dann dadurch gekennzeichnet, daß mit der Jahrhundertwende ein allgemeiner Formwechsel einsetzt, der die Berechtigung gibt, diese Kunst der folgenden zwei Jahrhunderte als solche eines klassischen Stiles zu bezeichnen, wobei allerdings im 11. Jahrhundert eine archaisierende Gegenbewegung zu verzeichnen ist, die aber scheinbar nur von lokaler Bedeutung geblieben ist. Leider läßt sich auf Grund des Abbildungsmaterials kein klares Bild über diesen klassischen Stil gewinnen; doch weist das Relief 45,5 Tafel 17 wiederum auf Java, und zwar auf Mitteljava, etwa auf Plaosan und Banon. Wir hätten also auch hier eine Analogie innerhalb der entwickelten Kolonialkunst vor uns, denn auch in Java steht zur selben Zeit ein durchaus klassischer Stil im Vordergrund, mit jener Betonung klassizistischer Abschwächung und mit archaisierenden Tendenzen. Man sieht, wie eng diese Kulturgebiete mit einander verflochten sind, an einem gleichen Faden zu hängen scheinen. Man wird daher auch den Beziehungen zwischen Hinterindien und Indonesien ein erhöhtes Interesse entgegen zu bringen haben. Vorarbeiten von Coedès und Krom sind dafür ja bereits gegeben. Die Zeit vom Ende des 12. Jahrhunderts bis zur völligen Unterjochung durch die Annamiten im Jahre 1471 ist charakterisiert durch eine Epigonenkunst, die den bestehenden Formschatz verwendet, aber nicht mehr selbständig weiterbaut. Es scheint — soweit man beurteilen kann — eine provinzielle Art der Versteifung und Erhärtung derFormen eingetreten zu sein, die bis zur schematischen Erhärtung führt. Hier liegt die Situation aber wohl anders, als in der gleichzeitigen Kunst Ostjavas; denn während es sich in Ostjava um die Gewinnung des eigenen Ausdrucks handelt, so hier um eine Degeneration und Verarmung. Man muß diese Spätwerke vergleichen mit den tollen barbarischen unheimlichen Fabelgestalten der Frühzeit, oder mit der Grazie der Tänzerinnen-Figuren oder mit den großen Götterbildern, die eine so unmittelbare blühende Größe des plastischen Ausdrucks zeigen, um auch hier zu ermessen, mit welcher unerbittlichen Folgerichtigkeit sich in allen Kulturabläufen das Schicksal der Verebbung wiederholt.

Den Motiven der Darstellung nach nehmen diejenigen der Dämonentypen, der Fabeltiere und Ungeheuer einen breiten Raum ein, ebenso wie das Architektur-Ornament. Das Makaramotiv ist ähnlich häufig wie in Java. Im allgemeinen sind es die üblichen stereotypen Motive des Löwen, Elefanten, Garuḍa u. a. und die Rākhsasas, welch letztere besondere Ähnlichkeit mit Java aufweisen. Unter den figürlichen Darstellungen hätten wir zu unterscheiden zwischen denen der mythischen Begleit- und Nebenfiguren, die meist in enger Verbindung mit der Architektur oder architektonisch gegliederten Sockeln stehen, — und unter denen die wundervolle Darstellung einer Apsaras Tafel 21 bes. zu erwähnen ist — und solchen der Gottheiten, die als selbständige Kultbilder in den Cellarräumen Aufstellung fanden. Buddhistische Darstellungen scheinen recht selten zu sein; im Vordergrund stehen jedenfalls die von Shiva und Vishnu, ihren Shakti's sowie von Ganesha und Skanda; Shiva auch unter dem Symbol des Lingam dargestellt. Die vorliegende Veröffentlichung hat jedenfalls die Forschung sehr bereichert, auch wenn das vorgelegte Material noch keineswegs genügt, um weitere Schlüsse zuzulassen. Doch wird der beschreibende Katalog desselben Autors wohl schon manche weitere Ergänzung bieten. Jedoch lag mir diese Arbeit bisher noch nicht vor.[1])

Karl With.

William Cohn: „Indische Plastik". Die Kunst des Ostens, Band 2 3. Auflage. 170 Tafeln und 5 Textabbildungen. Bruno Cassirer, Verlag, Berlin 1923.

Eine klaffende Lücke in der deutschen Literatur über asiatische Kunst wird durch William Cohn's Indische Plastik ausgefüllt. Wie stark das Bedürfnis nach einem solchen Werke gewesen, zeigt die Zahl der Auflage: es ist die dritte in verhältnismäßig kurzer Zeit. Und dem Verfasser muß es als besonderes Verdienst angerechnet werden, daß er dem Verlangen nicht mit einem schnell zusammengestellten Buche Genüge tat, sondern von Anfang an sachlich ernste Arbeit geleistet und sie, von Auflage zu Auflage, stets auf der Höhe der neuesten Forschungen gehalten hat.

Der Text zeichnet sich durch eine wohltuende Klarheit aus: das exaltierte Pathos, das manche dem indischen Thema schuldig zu sein glauben, fehlt vollständig. Es werden einfach Tatsachen berichtet, Erklärungen abgegeben und selbst das Verhältnis der indischen Geistigkeit zur Kunst ist in schlichten Worten dargelegt; gerade dadurch ist der Gewinn groß.

Besonders erfreulich ist es auch, daß Cohn dem Gedanken der einheitlichen künstlerischen Kultur Indiens Ausdruck gibt und davon spricht, daß eine gleichmäßige Entwicklung der Kunst sich wenigstens ahnen lasse. Man muß die vielen Vorurteile kennen, die sich einer solchen Ansicht entgegenstemmen, um den Mut zu einer derartigen Behauptung richtig ein-

---

[1]) Die Arbeit gibt eine Inventar-Beschreibung der Denkmäler Annam's.

zuschätzen; denn bisher galt es als ausgemacht, daß die Asiaten vom Anbeginn der Zeiten bis zur Bekanntschaft mit Europa die alten Formen immer wieder vorgeholt hätten, wenn ein Kunstwerk geschaffen werden sollte. Irre ich nicht, so war es im Falle Indien Jouveau-Dubreuil, der — allerdings im Hinblick auf die Architektur — zuerst darauf aufmerksam machte, daß die Handwerkstradition den Formenschatz wohl unverändert weiterzugeben vermeinte, daß er sich aber doch unmerklich, gleichsam unter den Händen, gewandelt hätte: etwas oberflächlich glaubt er dies Phänomen auf die Änderung des Geschmackes zurückführen zu können. Cohn greift das Problem schon tiefer an: „Es bedürfe nicht langer Einfühlung um zu erkennen, daß etwa die Skulpturen von Barhut und Amaravati, die von Elura, von Konarka und Madura verschiedenen irgendwie innerlich verbundenen Perioden angehörten, die den uns gewohnten Stichworten Archaik, Klassik, Barock entsprächen“ (S. 20).

Ich begnüge mich hier den Gewinn einer solchen fortschrittlichen Ansicht zu betonen, wenngleich es mir scheinen will, als ob die Einteilung, so wie sie dasteht, noch recht summarisch sei und weiterer Vertiefung bedürfe, um der Erkenntnis dienen zu können: den Weg dazu hat Cohn in manchen seiner Bildanalysen schon beschritten.

Einige Seiten werden in einem ganz bestimmten Kreis Anstoß erregen: die über die Gandhāra-Plastik. Da stehen sich zwei Heerhaufen in Todfeindschaft gegenüber; jeder, der sich mit indischer Kunst beschäftigt, kennt sie und ihren Haß. Für den, der sich über den Parteien zu halten verstand, war es immer unterhaltend, wenn die Gegner aneinander gerieten, sei es in großer Schlacht oder im beunruhigenden Kleinkrieg.

Die Gräkophilen behaupten die Tatsachen auf ihrer Seite zu haben und verweisen voll Stolz auf die letzten Ausgrabungen in Taxila, auf die Funde im Swat-Gebiet, in Turkestan; Amaravati und Mathura wird angezogen.

Die Verfechter der autochthonen Kunst pochen auf die Tatsache, daß es vor der Welle, die von Gandhāra herflutete, schon indische Plastik gegeben habe und daß die spätere Skulptur mehr mit dieser früheren Kunst gemein habe als mit jener hellenistisch infizierten. Im übrigen aber wird wenig Positives vorgebracht und der Akzent auf den Unterschied im Ausdrucksgehalt gelegt. Cohn gehört zu den Vorkämpfern für den Primat des Indischen; ich stehe aber nicht an gerade den Teil, wo er über das Verhältnis der Gandhāra-Plastik zu indischer Bildhauerei spricht, trotz des sachlich-vornehmen Tones für den schwächsten dieses ausgezeichneten Buches zu erklären. Auch Cohn verfiel dem Fehler, mit Werturteilen zu operieren, wo Stilprobleme in Frage stehen.

Und doch müßte dieser Streit schon entschieden sein. Hier rächt sich bitter der Mangel einer scharfen Stilcharakteristik, mit der allein dies Problem gelöst werden kann. Ich habe an anderer Stelle dies Zusammen-

treffen des partho-baktrischen Hellenismus mit indischer Kunst berührt und den Weg einer möglichen Lösung anzugeben versucht; ich kann also darauf verzichten mich zu wiederholen. Aber wenn man sich einmal klar ist, daß Hellenismus malerischen Stil bedeutet, mit Auflösung des Konturs, starker Tiefenbewegung, betonter Atektonik, daß er aber immer noch, trotz aller Provinzialismen, griechisch ist, d. h. mit einem ausgesprochenen Gefühl für das Volumen der Körper und einer mehr oder weniger naturwahren Tendenz der Darstellung, die sich in diesem Falle eines malerischen Spätstils zu einer enorm sinnlichen Oberflächenwiedergabe steigert, und wenn man schließlich den geistigen Ausdrucksgehalt einer hellenistischen Plastik mit ihrer Nervosität, dem Momentanen einer psychischen Situation in Betracht zieht: wie viel bleibt davon in einer der Mathura-Skulpturen?

Und wenn durch exakte Analyse einer Reihe von Bildwerken — dazu hätte das vorhandene Material längst ausgereicht — einmal das „Indische" des indischen Formempfindens herauskristallisiert worden ist, so hat man die beiden festen Punkte, von denen aus das Problem angefaßt werden kann. Dann kann auch ruhig eingeräumt werden, daß manche der gefundenen Plastiken vollkommen hellenistisch sind; das beweist aber nur, was längst schon bekannt ist: daß es an der Nordwestgrenze Indiens Griechenreiche gegeben habe. Entscheidend für die Weiterentwicklung bleibt jene Mischkunst, wo der Inder fremde Form als Träger eigener Vorstellung verwendet: hier ist der heimische Einschlag mehr oder minder kräftig vorhanden; kaum merkbar zuerst und dann immer stärker zersetzt er das dekorative Schema des Hellenismus und wandelt es in ein prinzipiell anderes um. Führt man diese „Hinduisierung" auf ihre formalen Elemente zurück, so wird ein Weg zunehmender Linearisierung und Tektonisierung offenbar: die Umbildung eines malerischen Spätstils in den grundsätzlich verschiedenen Linearismus eines künstlerisch noch jungen Volkes. Wie dieser Wandel im einzelnen verlief, gehört nicht hierher: das Resultat aber würde Cohn Recht geben, wenn er einen entscheidenden Einfluß Griechenlands auf die indische Plastik leugnet.

Um nach diesem Exkurs wieder zu dem Buche zurückzukehren: es will mir scheinen, als ob die Datierung der beiden Paare von Karli (Tafel 10) etwas zu früh angesetzt sei. Sie dürften wohl gleichzeitig mit den späten Arbeiten am Großen Stupa in Sanchi entstanden sein, für die Marshall in durchaus glaubwürdiger Weise das letzte Halbjahrhundert vor Christus als Entstehungszeit angibt. Von Barhut sind sie stilistisch doch zu sehr verschieden: der sperrige Kontur hat sich zu einem ruhigen und wahrhaft edlen Umriß gemildert, statt der platten Flächigkeit zeigt sich eine kräftige Binnenmodellierung, die primitive Art der Fußstellung, die dem Yaksha auf dem Osttorpfeiler in Sanchi noch die Beine nach außen gedreht hat, ist verschwunden. Beim linken Paar ist die Ver-

kürzung vollkommen beherrscht und an den Armen, die die Männer den Frauen um die Schultern legen, zeigt sich ein Gefühl für Raumwerte, das in Barhut gänzlich fehlt; von dem stärkeren Volumen der Körper und des Gewandes braucht nicht gesprochen zu werden. Alles in allem scheinen mir diese beiden Paare um Christi Geburt herum entstanden zu sein, und dahin würde sich wohl auch das Datum der abgebildeten buddhistischen Szenen der Rani Gumpha-Höhle (Udayagiri, Orissa) korrigieren (Tafel 8—9).

Ein Wort noch über das Abbildungsmaterial: es ist mit großem Geschick ausgewählt und ganz dazu angetan einen richtigen Eindruck vom Reichtum indischer Plastik vom 2. Jahrhundert v. Christi bis zum 17. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu geben.

Ludwig Bachhofer.

Ludwig Bachhofer: Die Kunst der japanischen Holzschnittmeister 69 Bildbeilagen. München, Kurt Wolff.

Chinesische Kunst. Jedermanns Bücherei. Abt. bild. Kunst. Hrsgb. v. W. Waetzoldt, Breslau bei Ferd. Hirt. 1923.

Der Begriff Völkerkunde umfaßt so weite und verschiedenartige Inhalte, daß er die sachgemäße Erkenntnis exotischer Kunst von sich aus zu fördern kaum in der Lage ist. Die Methoden der Kunstgeschichte werden sich niemals ausschalten lassen, wenn es gilt formale Werte zu erfassen, wenn es sich im übrigen, wie unzweifelhaft in der Völkerkunde, um Wissenschaft und nicht um rein bekenntnismäßigen, unverbindlichen Journalismus handelt. Je eher die exotische Kunstgeschichte zu einer straffen Methodik vorschreitet, umso eher wird sie den heute gelegentlich lautwerdenden Vorwurf überwinden mit vielen ihrer Äußerungen nicht mehr zu sein als eine Spekulation auf die Fremdsüchtigkeit eines breiten Publikums. — Die beiden Bücher Bachhofers — so verschieden sie ihrer Tendenz nach sein mögen — bedeuten auf dem Wege zu systematischer Erkenntnis einen erheblichen Schritt vorwärts. Nicht nach der zumeist begangenen extensiven Seite, sondern nach der intensiven Die Anwendung der Wölfflinschen Grundbegriffe auf Ostasien hatte eine höchst lebendige und anschauliche Erkenntnis der fremden Formen zur Voraussetzung, eine Erkenntnis auf der die erklärende Darstellung von Grund aus beruht: Man wird das Buch über die japanischen Holzschnittmeister nicht aus der Hand legen, ohne zu wissen, welche formalen Eigentümlichkeiten die Graphik Japans (17. bis 19. Jahrhundert) ausgebildet hat. Das ist ein Gewinn, den man bei einer nicht geringen Anzahl selbst ernstgemeinter Werke über exotische (und heimische) Kunst peinlich vermißt. Wird nicht meistens das Bildmaterial nur zitiert und dargeboten ohne erklärt zu werden? Sind die Bilder nicht häufig Illustrationen, während sie Ziel und Gegenstand sde ganzen sein sollten? In der Tat scheinen die Autoren vielfach damit

zu rechnen, daß der Leser die Leistung des anschaulichen Verstehens, auf die es doch vor allem ankommt, von sich aus erfülle, während sie selbst sich lediglich in historischen Spekulationen, Datierungen, ikonographischen Fragen u. s. f. ergehen. Nicht als könne man diese Dinge irgendwann entbehren — sie fehlen auch bei Bachhofer nicht — aber für sich allein würden sie bei weitem nicht ausreichen dem Wesen der Kunstwerke nahezukommen. Es war notwendig, mehr zu geben und es ist in beiden Büchern mehr gegeben worden. Daß ihr Verfasser von dem Verdienste Wölfflins grundlegenden Nutzen zog, ist unbestritten. Trotzdem bleibt es seine eigene Leistung, so ernst und so lange angeschaut zu haben, daß die Schleier der Fremdartigkeit gefallen sind und die unbestimmten, dumpfen Reize dieser fernabliegenden Kunst sich zum klaren Bilde einer geschauten und deshalb auch für den Leser schaubaren Schönheit zusammenschließen. — Über den Versuch des Verfassers das System Wölfflins auf kulturelle Erscheinungen und innerhalb des rein anschaulichen Gebietes auf die Farbe auszudehnen, kann man verschieden urteilen. Mehr als Anfänge treten hier kaum zu Tage. Aber schon diese muß man begrüßen: beweisen sie doch auch ihrerseits, daß der Verfasser mehr gibt, als die mechanische Übernahme eines fertigen Systemes. — Das kleine Heft der Jedermanns Bücherei ist mit seinen 60 Seiten Text und 20 Abb. wohl ohne eigentlich wissenschaftliche Ambitionen. Man kann überhaupt fragen, ob die chinesische Kunst wirklich eine Angelegenheit für Jedermann sei? Wenn man mit Verfasser und Herausgeber diese Frage bejaht, wird man dem ersteren in seiner Praxis beistimmen, aus den Schwierigkeiten der Erkenntnis kein Hehl zu machen. Mehr noch als die abendländische Kunstgeschichte fordert ja die exotische spezialisierte Forschung und den ganzen Forscher. Ein allgemeines Vergnügen an der Sache oder kunsthändlerische Erfahrungen, die auf dem Markte und für ihn von geschäftlichen Begabungen ohne große Mühe erworben werden, können noch nicht als Zeichen gelten für den Beruf über ostasiatische Kunst zu schreiben. Im Gegensatz zu solchem Dilettantismus ist die Tendenz des Verfassers durchaus ernst. Er legt allen Nachdurck auf die Erfassung der künstlerischen Werte. Darüber hinaus werden unbefangene Leser den Gewinn groß gesehener Zusammenhänge freudig buchen. Mehr kann „Jedermann" nicht erwarten. R. Kömstedt.

Ernst Große: Die ostasiatische Tuschmalerei. Die Kunst des Ostens. Herausgegeben von William Cohn, Band 6, Bruno Cassirer, Verlag, Berlin 1923. 51 Seiten Text und 160 Tafeln.

Ernst Große gehört zu denen, deren Begeisterung für ostasiatische Kunst echt ist und aus vollem Herzen strömt; und ohne Zweifel steht neben der Liebe das Wissen um die Dinge. Mit einer gewissen Scheu, daß das, was ihm so teuer ist und so viel bedeutet, ja nicht in grobe und profane Hände komme, geht Große jedesmal an die Aufgabe heran, aus

seinerKenntnis heraus über ein Thema der fernöstlichen Kunst zu schreiben, mag es nun über Plastik sein, über Keramik oder, wie in diesem Falle, über das ostasiatische Tuschbild.

Den Akzent legt Große in dieser Arbeit auf die geistige Grundlage, auf der nach seiner Meinung die Tuschmalerei in China und Japan beruht, auf den Zenismus. Es ist das die Lehre jener buddhistischen Sekte, die theologische Spekulation und Bücherstudium verdammt und alles Heil in der Meditation sucht. Das Ziel der Kontemplation ist immer die Erleuchtung, die allein durch die völlige Ablösung des Ich von der äußeren Welt zu erreichen ist. Die Ebene des Bewußtseins befindet sich dann so hoch über dem aktuellen Leben, daß dies keinerlei Macht mehr darüber besitzt. In diesem Zustand wird alles erkannt, von innen heraus verstanden durch die Kraft der Intuition. (Es ist kein Zufall, daß man bei der Erklärung des Zen-Ideals versucht ist Bergson zu zitieren.)

Ohne Zweifel hat dieser Geist entscheidenden Einfluß auf das ostasiatische Tuschbild gewonnen Das trifft besonders zu bei der Malerei, die der Verfasser im Auge hat: der der Sung-Zeit in China und der Ashikaga-Zeit in Japan.

Geführt von seinem sicheren künstlerischen Instinkt sagt Große Ausgezeichnetes über den Stil dieser Tuschbilder. Gerade dem, der sich um so etwas wie Stilgeschichte bemüht, gibt dieser Kenner eine Menge treffender Bemerkungen in die Hand:

„Das Dargestellte aber ist niemals mit breiter Ausführlichkeit geschildert, vielmehr mit solcher Knappheit behandelt, daß die meisten Europäer die Tuschbilder gar nicht für eigentliche Gemälde, sondern nur für flüchtige Skizzen halten.... Auf den Haboki (Federpinsel)-Bildern —, die besten stellen Landschaften dar — sind alle Formen durch eine möglichst reduzierte Zahl von Strichen und Flecken ausgedrückt, die aber, auf guten Werken, mit so meisterlicher Sicherheit gewählt und geformt sind, daß sie den Beschauer sowohl befähigen wie zwingen, das Fehlende zu ergänzen. Mit jener subjektiven Tendenz hängt ohne Zweifel auch die Vorliebe der Tuschmaler für Erscheinungen zusammen, die anstatt uns in unserer Anschauung ruhen zu lassen, die Phantasie unwiderstehlich zur Vorstellung der nächsten aus der dargestellten folgenden Bewegungen oder Situationen fortreißen, wie rollende Wogen, treibende Regen- und Schneeschauer, Vögel im Fluge, Pferde im Laufe, Menschen in windbewegten Gewändern. Endlich liegt hier wenigstens ein Grund für die eigentümliche Neigung der Tuschmalerei zu asymmetrischen Formen und Kompositionen, die keineswegs, wie man in Europa zuweilen behauptet, ein ursprünglicher und wesentlicher Zug der gesamten ostasiatischen Kunst ist.... Erst die zenistische Tuschmalerei hat das asymmetrische Prinzip eingeführt und allmählich auch in anderen Künsten zur Herrschaft gebracht." (Seite 21—22.) Nun sind die Auflösung der Form bis zu dem Grade, daß ein flüchtiger, skizzenhafter Eindruck entstehen kann (der Anreiz zu selbständiger Ergänzung einer solchen Form ist nur die psy-

chologische Auswirkung dieser formalen Ursache) und asymmetrische Kompositionen, neben einigen anderen, nicht weniger wichtigen Kategorien, typische Merkmale eines „malerischen“ Spätstils und tatsächlich gehören alle diese abgebildeten monochromen Gemälde einer solchen Epoche an (mit Ausnahme der stilistisch völlig verschiedenen Tierbilder (67—68) aus der Kamakura-Zeit, für die sich immer wieder die Zuschreibung an Toba Sojo findet).

Diesem sicheren Blick für das Wesentliche stehen manche seltsame Bemerkungen entgegen, die nicht ohne Widerspruch hingehen dürften, wie z. B. die etwas naive Scheidung der Malerei Ostasiens in eine subjektive und objektive Richtung, wobei diese die „äußeren Objekte“ darstellen soll, jene aber den Ausdruck von Gefühlen und Gedanken zum Ziel habe. Dieser Unterschied soll übrigens für alle Kunst verbindlich sein.

Solche Dinge fallen aber nicht ins Gewicht gegenüber dem Verdienst), das sich der Verfasser mit diesem Buche erworben hat. Gerade als Einführung in das ungewohnte Feld der Tuschmalerei eignet es sich besonders, da es auf die Bedingungen hinweist, unter denen ein solches Werk entstanden ist, vor allem auch die mannigfache symbolische Bedeutung bestimmter Objekte bespricht, die nicht allein einen sinnlichen Eindruck vermitteln sollen, sondern nebenbei auch noch Träger eines philosophischen Gedankens sind. Zu beherzigen wäre hier allerdings die so notwendige, von Große selbst formulierte Einschränkung: „Ein Gegenstand kann in dem Werke eines Stümpers genau die gleiche symbolische Bedeutung haben wie in dem eines Meisters, und trotzdem offenbart er in beiden Fällen einen sehr verschiedenen Geist.“ (Seite 36). Das mit großem Geschmack und wägender Umsicht ausgesuchte Bildmaterial, 160 Tafeln füllend, gibt dem Text die entsprechende anschauliche Unterlage.

Ludwig Bachhofer.

Sonst noch eingelaufene Bücher und Broschüren, deren Besprechung vorbehalten bleibt.

Dr. Ludwig Lang „Buddha und Buddhismus“. Unter Mitarbeit von Dr. Ludwig Ankenbrand. Mit einem farbigen Umschlagbild und vielen Abbildungen im Text. 80 Seiten. Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, M. 1.20.

Girimananda „Buddhistische Predigten“. 1. Predigt: Eine erste Einführung in die Lehre. 24 Seiten. Der weltliche Anhänger des Buddha. 24 Seiten, je 40 Pfg. Sphinxverlag Augsburg 1923.

Ferdinand Guggenheim „Indische Kunst“. Mit 35 Abbildungen, erste bis zehnte Auflage. Gebunden M. 4.—, Verlag Karl Reißner, Dresden 1923.

Peryt Shou „Medusa“. 1923, 126 Seiten. „Die Kette des großen Wollens“. 156 Seiten. 1923. Beide im Pyramidenverlag, Dr. Schwarz & Co. G. m. b. H. Berlin.

WELTSCHAU 1923—24

Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten, Gelehrtenaustausch und Ausländer in Deutschland.

Zu korrespondierenden Mitgliedern der Preußischen Akademie der Wissenschaften wurden die ordentlichen Professoren Dr. Caland (Sanskrit) an der Universität Utrecht und Dr. Sten Konow (Indische Philologie) an der Universität Kristiania gewählt. — Dr. Alfred Hillebrandt, der bekannte Sanskritgelehrte an der Universität Breslau, konnte am 15. März 23 seinen 70. Geburtstag feiern. Er hat sich, neben der Herausgabe wertvoller wissenschaftlicher Werke auch als Satiriker (unter dem Pseudonym Fritz Bonsens erschien 1894 von ihm „Die Götter des Rigveda") und konservativer Politiker hervorgetan. Indien bereiste er im Winter 1904/5. — Nach Shanti-Niketam bei Bholpur (Bengalen), an die von Rabindranath Tagore gegründete Universität „Visva Bharati" wurden jetzt neben Winternitz noch Prof. **Meyer-Benfey**, Hamburg, mit seiner Gemahlin, der ein Buch über Tagores Unterrichtsplan geschrieben hat, ferner der Bonner Indologe H. **Jacobi** und der Petersburger **Stcherbatzky** berufen. Der Pariser Indienforscher Sylvain Levi wirkt ebenfalls dort. Die Hochschule hat bereits 150 Studenten aufzuweisen und wird wohl in der nächsten Zeit noch mehr europäische Gelehrte zur Mitarbeit heranziehen. — Der Leipziger Philosoph, Professor Hans **Driesch**, hielt im Winter 1922/23 Vorlesungen über Philosophie an der Universität Peking. — Zu Studienzwecken, hauptsächlich buddhologischer Art, bereiste im Vorjahr der Münchener kath. Theologieprofessor Aufhauser Süd- und Ostasien. D. Dr. Witte wollte im Frühjahr 1924 seine 2. Ostasienreise antreten, während Devaranne eine solche für 1925 plant. — D. Richard Wilhelm, der bekannte Sinologe, ist von der Universität Frankfurt zum Dr. phil. hon. causa ernannt worden. —

In Deutschland studieren augenblicklich rund 500 Inder, Afghanen und Perser, 1500 Japaner und 1200 Chinesen. —

II. Museen und Ausstellungen.

Im August 1922 fand die erste Ausstellung indischer Kunst in Europa im Gemeindemuseum im Haag statt, womit Holland den Ruhm erwarb — wie William Cohn in der „Kunstchronik" schreibt, — zum ersten Mal indische Kunst, allein als Kunst gezeigt zu haben. Unter den Ausstellungsgegenständen waren wertvolle Stücke aus Ceylon, Siam, Kambodja und Nepal. —

Über die reichen Schätze des Museums für ostasiatische Kunst in Köln kann sich nunmehr auch die breitere Allgemeinheit durch die Herausgabe von Museumspublikationen orientieren, die soeben zu erscheinen beginnen. Der erste Band, der die chinesische Steinplastik in mustergiltigen Bildern enthält, hat bereits die Presse verlassen. Das Vorwort

schrieb Frau Fischer-Wiernszowski (Direktor des Museums), die Einleitung Dr. Alfred Salmony.

Im Kronprinzenpalais in **Berlin** fand im Februar eine **Ausstellung indischer Kunst** statt, hauptsächlich Werke darbietend, die aus dem Kreis um Abanindranath Tagore stammen, der in der „Indian Society of Oriental Art", Calcutta, zusammengefaßt ist. Ausfühliche Besprechungen der Ausstellung finden sich in der „Voss. Zeitung", Berlin, vom 7. Februar 23 von Max Osborn und in der „Germania" von W. Spael am 8. Februar 23. Velhagen und Klasings Monatshefte brachten einen illustrierten Bericht. (Siehe darüber auch unter unserer heutigen Zeitschriften-Übersicht!) —

Über die seit langer Zeit projektierte Aufstellung asiatischer Kunstschätze im „Asiatischen Museum" in Dahlem, die im Vorjahr durch die hochherzige Stiftung Wilhelm von Bode's (rund 250 Millionen Mark) der Wirklichkeit ein gutes Stück näher gerückt ist, berichtet ausführlich das „Berliner Tagblatt" vom 8. Februar 23.

III. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Ehl, Dr. Heinrich, **Religiöse Kunst in Asien und Europa** in „Berliner Börsen-Courier" vom 31. Oktober 22.

Kühn, Dr. Herbert, **Die Kunst des Ostens in „Die Bücherschau",** Beilage zum „Vorwärts" vom 17. Dezember 22. Bespricht auch verschiedene Werke buddhist. u. ostasiat. Kunst. —

Freye, P., **Buddha im Bilde** in „Hamburger Fremdenblatt" vom 2. Dezember 22. Mit 8 Bildern, hauptsächlich aus Siam.

Die Entthronung von Hellas in „Deutsche Zeitung", Berlin, vom 31. Okt. 22. Bespricht die Ansicht Kakuzo Okakuras, der in seinen Idealen des Ostens (Insel-Verlag, Leipzig) gegen den griechischen Ursprung der indo-ostasiatischen Plastik Stellung nimmt.

Rádl, Prof. Em., **Orientalische Religionen und Christentum** in „Presse", Prag, vom 12. Okt. 22. Früher von demselben Verfasser im gleichen Blatt (3. Sept.) „Ost und West", Der sentimentale Buddha.

Mangold, F., Ulm, **Eine buddhistische Streitschrift gegen die Brahmana-Kaste** in „München-Augsburger Abendzeitung" vom 28. Nov. 22.

Die Frauen Indiens. Von einem indischen Studenten, in „Neues Pester Journal" vom 21. Sept. 22.

Glasenapp, Helmuth v., **Das indische Kastenwesen,** in „Die Zeit", Berlin, vom 20. Dez. 22.

Foerster, Fr.W., **Streiflichter zur gegenwärtigen Lage, II. Gandhi und die politische Ethik,** in „Die Menschheit", Eßlingen, vom 28. Okt. 22.

Meyer-Benfey, Prof., **Santiniketam,** in „Frankfurter Ztg." vom 17. Nov. 22.

Freye, P. Hinterindischer Geisterkult, in „Hamburger Correspond." vom 11. Nov. 22.

Fanck-Misoutch, Dr. Max, **Nächte in Japan,** in „Berliner Tageblatt" vom 13. Okt. 22. Bespricht buddhistische Gebräuche und Zeremonien zum Bonmatsuri, dem Fest der Toten, vom 13. bis 15. Juli.

Kirfel, Dr. W., Prof., **Indien auf dem deutschen Büchermarkt des vergangenen Jahres,** in „Kölnische Volks-Ztg." vom 21. März 23. Eine gute Übersicht!

Lesny, Prof. Dr. V., dzt. Santiniketam, Bengali, **Das Leben einer indischen Familie in der Stadt,** in „Prager Presse" vom 18. März 23.

Salzmann, Erich von, **Ku Hung Ming,** in „Berliner Morgenpost" vom 9. März 1923. Ein treffliches Bild dieser chinesischen Berühmtheit. —

Haushofer, Dr. K., **Die Großmächte in Ostasien,** in „Münch. Neuest.-Nachr." vom 13. Februar 23.

Glasenapp, Dr. Helmuth von, **Die indische Boykottkrise,** in „Voss.-Ztg." vom 24. Februar 23.

Strauch, Dr. C. B., **Im Land der Bungalows und Punkahs,** in „Deutsch. Allgem. Ztg.", Berlin vom 24. 7. 23., (erschien auch in der „Braunschweiger Landesztg". und anderen Blättern).

Sarkar, Prof. Benoy Kumar, **Ein deutscher Bericht über das heutige Indien,** in „Deutsch. Allg. Ztg.", Berlin, vom 19. 8. 23 als Entgegnung eines Inders auf Strauchs Aufsatz „Im Lande der Bungalows und Punkahs".

Driesch, Margarete, **Ein deutscher Philosoph und ein buddhistisches Tempelfest,** in „Kölnische Ztg." vom 2. August 23. Schildert einen Vortrag von Hans Driesch zum (angeblich) 2950. Geburtstag Buddhas vor buddhistischen Mönchen in Peking am 23. Mai 23. Prof. Driesch sprach über den Buddhismus und seinen Einfluß auf Deutschland, auf Schopenhauer, Richard Wagner und Eduard von Hartmann, wie sein Verhältnis zum Konfuzianismus.

Kober, Dr. A. H., **Die Gandhi-Bewegung,** in „Deutsch. Allg. Ztg." Berlin, vom 8. 7. 23.

Adler, Max, London, **Landi Kotal,** in „Braunschweig. Landes-Ztg." vom 24. 5. 23.

Eucken, Dr. Rudolf, Universität Jena, **Das Licht des Ostens,** in „Deutsch. Allg. Ztg.", Berlin, vom 2. Juli 23.

Rodenwaldt, Dr. Gerhart, **Monumentale Plastik in Indien und Mittelasien,** in „Berliner Tageblatt" vom 16. Aug. 23.

Haushofer, Prof. Dr., **Indo-Germanischer Kampf um Freiheit,** Parallelen aus Indiens Geschichte in „Münchener Neuest. Nachr." vom 12. August 23.

Dietz, M., **Die Quellen des Buddhismus,** in „Schwäbischer Merkur", Stuttgart, vom 11. 12. 23.

b) **Zeitschriften-Übersicht.**

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausg. im Auftrag d. Dtsch. Morgenl. Gesellschaft v. Wilhelm Geiger. Bd. 1, H. 2 (Schluß), (III. S., S. 115—303), Leipzig 1922; Bd 2, H. 1 und H. 2, (Prof. Hillebrandt gewidmet) 318 S., Leipzig 1923. F. A. Brockhaus in Komm., Gr. 8°.

Ostasiatische Zeitschrift, Hrsg. O. Kümmel, E. Hänisch, W. Cohn, 10. Jahrg., Heft 1/2, Oesterheld & Co., Berlin.

Neu-Buddhistische Zeitschrift, (Dr. P. Dahlke, Berlin-Zehlendorf). Das Sommerheft 1922 enthält die Fortsetzung von „Der Dhamma" (zur Physiologie des Buddhismus), „Zur 102. Lehrrede der Mittleren Sammlung", „Unsere Zukunft", „Diesseits und Jenseits", „Einiges über indische Früchte", „Freundliche Belehrung", wie einige Buchbesprechungen. — Im Herbstheft 1922 finden wir „Der Dhamma" in weiterer Fortsetzung, „Migajala", eine Kritik von Spenglers „Der Untergang des Abendlandes" vom buddhistischen Standpunkt aus, weiter „Aus Taranatha", Geschichte des Buddhismus in Indien", sowie Zeitschriften- und Bücherbesprechungen, von denen wir die Besprechungen der ersten Nummer von 1922 der Zeitschrift „The Eastern Buddhist", Kyoto, Japan, besonders hervorheben möchten. Daraus geht hervor, daß Honen Shonin, der Begründer der japanischen Jodo-Sekte, das Nembutsu (die Anrufung des Namens des Buddha) über 60 000 mal jeden Tag wiederholte. Und er sagt weiterhin von sich selbst: „Als ich dem Ende des Lebens näher kam, fügte ich 10 000 mal hinzu und wiederholte es 70 000 mal am Tag." Dr. Dahlke fügt seiner längeren Kritik nur hinzu, daß es „böse sei, daß an derartigen, im Laufe historischer Entwicklung aus dem Buddhismus längst hinausgewachsenen Erscheinungen der Name „Buddhismus" hängen geblieben sei." Die „Neu-Buddhistische Zeitschrift" scheint inzwischen, wie Grimm-Seidenstückers „Buddhistischer Weltspiegel", eingegangen zu sein. Wie ich soeben höre, sind inzwischen jedoch zwei weitere Hefte des Weltspiegels in kleinerem Umfange, unter der alleinigen Redaktion von Dr. Grimm, beim Asokthebu-Verlag in München erschienen. Herr Dr. Seidenstücker ist inzwischen Mitarbeiter des Oskar Schloß Verlages geworden.

Der neue Orient. Zeitschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten (Herausgeg. E. Mittwoch und O. G. von Wesendonk). 6. Jahrg. Heft 2/3 bis 7. Jahrg. Heft 6, (Juni 1923). Wertvolle Artikel über den fernen Osten, gute Bücherbesprechungen; dabei die Übersicht „Indologische Neuerscheinungen" in Heft 2/3, 1922, S. 183), besonders hervorzuheben. Dazu fernerhin die Artikel „Die Kongresse von Gaya" von Dr. Helmuth von Glasenapp und „Forschungsreisen in Tibet" von Ferdinand Osten in Heft 2 von 1923.

Stimmen des Orients. Monatsschrift für das geistige, kulturelle, politische und wirtschaftliche Leben der Völker des Morgenlandes. Herausgegeben in Verbindung mit mehreren Orientalen von Max Grühl. Jahrgang 1, 1922 und 1923. Nr. 2—10. Kirchheim-Teck (Württemberg),

zuschätzen; denn bisher galt es als ausgemacht, daß die Asiaten vom Anbeginn der Zeiten bis zur Bekanntschaft mit Europa die alten Formen immer wieder vorgeholt hätten, wenn ein Kunstwerk geschaffen werden sollte. Irre ich nicht, so war es im Falle Indien Jouveau-Dubreuil, der — allerdings im Hinblick auf die Architektur — zuerst darauf aufmerksam machte, daß die Handwerkstradition den Formenschatz wohl unverändert weiterzugeben vermeinte, daß er sich aber doch unmerklich, gleichsam unter den Händen, gewandelt hätte: etwas oberflächlich glaubt er dies Phänomen auf die Änderung des Geschmackes zurückführen zu können. Cohn greift das Problem schon tiefer an: „Es bedürfe nicht langer Einfühlung um zu erkennen, daß etwa die Skulpturen von Barhut und Amaravati, die von Elura, von Konarka und Madura verschiedenen irgendwie innerlich verbundenen Perioden angehörten, die den uns gewohnten Stichworten Archaik, Klassik, Barock entsprächen" (S. 20).

Ich begnüge mich hier den Gewinn einer solchen fortschrittlichen Ansicht zu betonen, wenngleich es mir scheinen will, als ob die Einteilung, so wie sie dasteht, noch recht summarisch sei und weiterer Vertiefung bedürfe, um der Erkenntnis dienen zu können: den Weg dazu hat Cohn in manchen seiner Bildanalysen schon beschritten.

Einige Seiten werden in einem ganz bestimmten Kreis Anstoß erregen: die über die Gandhāra-Plastik. Da stehen sich zwei Heerhaufen in Todfeindschaft gegenüber; jeder, der sich mit indischer Kunst beschäftigt, kennt sie und ihren Haß. Für den, der sich über den Parteien zu halten verstand, war es immer unterhaltend, wenn die Gegner aneinander gerieten, sei es in großer Schlacht oder im beunruhigenden Kleinkrieg.

Die Gräkophilen behaupten die Tatsachen auf ihrer Seite zu haben und verweisen voll Stolz auf die letzten Ausgrabungen in Taxila, auf die Funde im Swat-Gebiet, in Turkestan; Amaravati und Mathura wird angezogen.

Die Verfechter der autochthonen Kunst pochen auf die Tatsache, daß es vor der Welle, die von Gandhāra herflutete, schon indische Plastik gegeben habe und daß die spätere Skulptur mehr mit dieser früheren Kunst gemein habe als mit jener hellenistisch infizierten. Im übrigen aber wird wenig Positives vorgebracht und der Akzent auf den Unterschied im Ausdrucksgehalt gelegt. Cohn gehört zu den Vorkämpfern für den Primat des Indischen; ich stehe aber nicht an gerade den Teil, wo er über das Verhältnis der Gandhāra-Plastik zu indischer Bildhauerei spricht, trotz des sachlich-vornehmen Tones für den schwächsten dieses ausgezeichneten Buches zu erklären. Auch Cohn verfiel dem Fehler, mit Werturteilen zu operieren, wo Stilprobleme in Frage stehen.

Und doch müßte dieser Streit schon entschieden sein. Hier rächt sich bitter der Mangel einer scharfen Stilcharakteristik, mit der allein dies Problem gelöst werden kann. Ich habe an anderer Stelle dies Zusammen-

treffen des partho-baktrischen Hellenismus mit indischer Kunst berührt und den Weg einer möglichen Lösung anzugeben versucht; ich kann also darauf verzichten mich zu wiederholen. Aber wenn man sich einmal klar ist, daß Hellenismus malerischen Stil bedeutet, mit Auflösung des Konturs, starker Tiefenbewegung, betonter Atektonik, daß er aber immer noch, trotz aller Provinzialismen, griechisch ist, d. h. mit einem ausgesprochenen Gefühl für das Volumen der Körper und einer mehr oder weniger naturwahren Tendenz der Darstellung, die sich in diesem Falle eines malerischen Spätstils zu einer enorm sinnlichen Oberflächenwiedergabe steigert, und wenn man schließlich den geistigen Ausdrucksgehalt einer hellenistischen Plastik mit ihrer Nervosität, dem Momentanen einer psychischen Situation in Betracht zieht: wie viel bleibt davon in einer der Mathura-Skulpturen?

Und wenn durch exakte Analyse einer Reihe von Bildwerken — dazu hätte das vorhandene Material längst ausgereicht — einmal das „Indische“ des indischen Formempfindens herauskristallisiert worden ist, so hat man die beiden festen Punkte, von denen aus das Problem angefaßt werden kann. Dann kann auch ruhig eingeräumt werden, daß manche der gefundenen Plastiken vollkommen hellenistisch sind; das beweist aber nur, was längst schon bekannt ist: daß es an der Nordwestgrenze Indiens Griechenreiche gegeben habe. Entscheidend für die Weiterentwicklung bleibt jene Mischkunst, wo der Inder fremde Form als Träger eigener Vorstellung verwendet: hier ist der heimische Einschlag mehr oder minder kräftig vorhanden; kaum merkbar zuerst und dann immer stärker zersetzt er das dekorative Schema des Hellenismus und wandelt es in ein prinzipiell anderes um. Führt man diese „Hinduisierung“ auf ihre formalen Elemente zurück, so wird ein Weg zunehmender Linearisierung und Tektonisierung offenbar: die Umbildung eines malerischen Spätstils in den grundsätzlich verschiedenen Linearismus eines künstlerisch noch jungen Volkes. Wie dieser Wandel im einzelnen verlief, gehört nicht hierher: das Resultat aber würde Cohn Recht geben, wenn er einen entscheidenden Einfluß Griechenlands auf die indische Plastik leugnet.

Um nach diesem Exkurs wieder zu dem Buche zurückzukehren: es will mir scheinen, als ob die Datierung der beiden Paare von Karli (Tafel 10) etwas zu früh angesetzt sei. Sie dürften wohl gleichzeitig mit den späten Arbeiten am Großen Stupa in Sanchi entstanden sein, für die Marshall in durchaus glaubwürdiger Weise das letzte Halbjahrhundert vor Christus als Entstehungszeit angibt. Von Barhut sind sie stilistisch doch zu sehr verschieden: der sperrige Kontur hat sich zu einem ruhigen und wahrhaft edlen Umriß gemildert, statt der platten Flächigkeit zeigt sich eine kräftige Binnenmodellierung, die primitive Art der Fußstellung, die dem Yaksha auf dem Osttorpfeiler in Sanchi noch die Beine nach außen gedreht hat, ist verschwunden. Beim linken Paar ist die Ver-

kürzung vollkommen beherrscht und an den Armen, die die Männer den Frauen um die Schultern legen, zeigt sich ein Gefühl für Raumwerte, das in Barhut gänzlich fehlt; von dem stärkeren Volumen der Körper und des Gewandes braucht nicht gesprochen zu werden. Alles in allem scheinen mir diese beiden Paare um Christi Geburt herum entstanden zu sein, und dahin würde sich wohl auch das Datum der abgebildeten buddhistischen Szenen der Rani Gumpha-Höhle (Udayagiri, Orissa) korrigieren (Tafel 8—9).

Ein Wort noch über das Abbildungsmaterial: es ist mit großem Geschick ausgewählt und ganz dazu angetan einen richtigen Eindruck vom Reichtum indischer Plastik vom 2. Jahrhundert v. Christi bis zum 17. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu geben.

Ludwig Bachhofer.

Ludwig Bachhofer: Die Kunst der japanischen Holzschnittmeister 69 Bildbeilagen. München, Kurt Wolff.

Chinesische Kunst. Jedermanns Bücherei. Abt. bild. Kunst. Hrsgb. v. W. Waetzoldt, Breslau bei Ferd. Hirt. 1923.

Der Begriff Völkerkunde umfaßt so weite und verschiedenartige Inhalte, daß er die sachgemäße Erkenntnis exotischer Kunst von sich aus zu fördern kaum in der Lage ist. Die Methoden der Kunstgeschichte werden sich niemals ausschalten lassen, wenn es gilt formale Werte zu erfassen, wenn es sich im übrigen, wie unzweifelhaft in der Völkerkunde, um Wissenschaft und nicht um rein bekenntnismäßigen, unverbindlichen Journalismus handelt. Je eher die exotische Kunstgeschichte zu einer straffen Methodik vorschreitet, umso eher wird sie den heute gelegentlich lautwerdenden Vorwurf überwinden mit vielen ihrer Äußerungen nicht mehr zu sein als eine Spekulation auf die Fremdsüchtigkeit eines breiten Publikums. — Die beiden Bücher Bachhofers — so verschieden sie ihrer Tendenz nach sein mögen — bedeuten auf dem Wege zu systematischer Erkenntnis einen erheblichen Schritt vorwärts. Nicht nach der zumeist begangenen extensiven Seite, sondern nach der intensiven Die Anwendung der Wölfflinschen Grundbegriffe auf Ostasien hatte eine höchst lebendige und anschauliche Erkenntnis der fremden Formen zur Voraussetzung, eine Erkenntnis auf der die erklärende Darstellung von Grund aus beruht: Man wird das Buch über die japanischen Holzschnittmeister nicht aus der Hand legen, ohne zu wissen, welche formalen Eigentümlichkeiten die Graphik Japans (17. bis 19. Jahrhundert) ausgebildet hat. Das ist ein Gewinn, den man bei einer nicht geringen Anzahl selbst ernstgemeinter Werke über exotische (und heimische) Kunst peinlich vermißt. Wird nicht meistens das Bildmaterial nur zitiert und dargeboten ohne erklärt zu werden? Sind die Bilder nicht häufig Illustrationen, während sie Ziel und Gegenstand sde ganzen sein sollten? In der Tat scheinen die Autoren vielfach damit

zu rechnen, daß der Leser die Leistung des anschaulichen Verstehens, auf die es doch vor allem ankommt, von sich aus erfülle, während sie selbst sich lediglich in historischen Spekulationen, Datierungen, ikonographischen Fragen u. s. f. ergehen. Nicht als könne man diese Dinge irgendwann entbehren — sie fehlen auch bei Bachhofer nicht — aber für sich allein würden sie bei weitem nicht ausreichen dem Wesen der Kunstwerke nahezukommen. Es war notwendig, mehr zu geben und es ist in beiden Büchern mehr gegeben worden. Daß ihr Verfasser von dem Verdienste Wölfflins grundlegenden Nutzen zog, ist unbestritten. Trotzdem bleibt es seine eigene Leistung, so ernst und so lange angeschaut zu haben, daß die Schleier der Fremdartigkeit gefallen sind und die unbestimmten, dumpfen Reize dieser fernabliegenden Kunst sich zum klaren Bilde einer geschauten und deshalb auch für den Leser schaubaren Schönheit zusammenschließen. — Über den Versuch des Verfassers das System Wölfflins auf kulturelle Erscheinungen und innerhalb des rein anschaulichen Gebietes auf die Farbe auszudehnen, kann man verschieden urteilen. Mehr als Anfänge treten hier kaum zu Tage. Aber schon diese muß man begrüßen: beweisen sie doch auch ihrerseits, daß der Verfasser mehr gibt, als die mechanische Übernahme eines fertigen Systemes. — Das kleine Heft der Jedermanns Bücherei ist mit seinen 60 Seiten Text und 20 Abb. wohl ohne eigentlich wissenschaftliche Ambitionen. Man kann überhaupt fragen, ob die chinesische Kunst wirklich eine Angelegenheit für Jedermann sei? Wenn man mit Verfasser und Herausgeber diese Frage bejaht, wird man dem ersteren in seiner Praxis beistimmen, aus den Schwierigkeiten der Erkenntnis kein Hehl zu machen. Mehr noch als die abendländische Kunstgeschichte fordert ja die exotische spezialisierte Forschung und den ganzen Forscher. Ein allgemeines Vergnügen an der Sache oder kunsthändlerische Erfahrungen, die auf dem Markte und für ihn von geschäftlichen Begabungen ohne große Mühe erworben werden, können noch nicht als Zeichen gelten für den Beruf über ostasiatische Kunst zu schreiben. Im Gegensatz zu solchem Dilettantismus ist die Tendenz des Verfassers durchaus ernst. Er legt allen Nachdurck auf die Erfassung der künstlerischen Werte. Darüber hinaus werden unbefangene Leser den Gewinn groß gesehener Zusammenhänge freudig buchen. Mehr kann „Jedermann" nicht erwarten. R. Kömstedt.

Ernst Große: Die ostasiatische Tuschmalerei. Die Kunst des Ostens. Herausgegeben von William Cohn, Band 6, Bruno Cassirer, Verlag, Berlin 1923. 51 Seiten Text und 160 Tafeln.

Ernst Große gehört zu denen, deren Begeisterung für ostasiatische Kunst echt ist und aus vollem Herzen strömt; und ohne Zweifel steht neben der Liebe das Wissen um die Dinge. Mit einer gewissen Scheu, daß das, was ihm so teuer ist und so viel bedeutet, ja nicht in grobe und profane Hände komme, geht Große jedesmal an die Aufgabe heran, aus

seiner Kenntnis heraus über ein Thema der fernöstlichen Kunst zu schreiben, mag es nun über Plastik sein, über Keramik oder, wie in diesem Falle, über das ostasiatische Tuschbild.

Den Akzent legt Große in dieser Arbeit auf die geistige Grundlage, auf der nach seiner Meinung die Tuschmalerei in China und Japan beruht, auf den Zenismus. Es ist das die Lehre jener buddhistischen Sekte, die theologische Spekulation und Bücherstudium verdammt und alles Heil in der Meditation sucht. Das Ziel der Kontemplation ist immer die Erleuchtung, die allein durch die völlige Ablösung des Ich von der äußeren Welt zu erreichen ist. Die Ebene des Bewußtseins befindet sich dann so hoch über dem aktuellen Leben, daß dies keinerlei Macht mehr darüber besitzt. In diesem Zustand wird alles erkannt, von innen heraus verstanden durch die Kraft der Intuition. (Es ist kein Zufall, daß man bei der Erklärung des Zen-Ideals versucht ist Bergson zu zitieren.)

Ohne Zweifel hat dieser Geist entscheidenden Einfluß auf das ostasiatische Tuschbild gewonnen Das trifft besonders zu bei der Malerei, die der Verfasser im Auge hat: der der Sung-Zeit in China und der Ashikaga-Zeit in Japan.

Geführt von seinem sicheren künstlerischen Instinkt sagt Große Ausgezeichnetes über den Stil dieser Tuschbilder. Gerade dem, der sich um so etwas wie Stilgeschichte bemüht, gibt dieser Kenner eine Menge treffender Bemerkungen in die Hand:

„Das Dargestellte aber ist niemals mit breiter Ausführlichkeit geschildert, vielmehr mit solcher Knappheit behandelt, daß die meisten Europäer die Tuschbilder gar nicht für eigentliche Gemälde, sondern nur für flüchtige Skizzen halten.... Auf den Haboki (Federpinsel)-Bildern —, die besten stellen Landschaften dar — sind alle Formen durch eine möglichst reduzierte Zahl von Strichen und Flecken ausgedrückt, die aber, auf guten Werken, mit so meisterlicher Sicherheit gewählt und geformt sind, daß sie den Beschauer sowohl befähigen wie zwingen, das Fehlende zu ergänzen. Mit jener subjektiven Tendenz hängt ohne Zweifel auch die Vorliebe der Tuschmaler für Erscheinungen zusammen, die anstatt uns in unserer Anschauung ruhen zu lassen, die Phantasie unwiderstehlich zur Vorstellung der nächsten aus der dargestellten folgenden Bewegungen oder Situationen fortreißen, wie rollende Wogen, treibende Regen- und Schneeschauer, Vögel im Fluge, Pferde im Laufe, Menschen in windbewegten Gewändern. Endlich liegt hier wenigstens ein Grund für die eigentümliche Neigung der Tuschmalerei zu asymmetrischen Formen und Kompositionen, die keineswegs, wie man in Europa zuweilen behauptet, ein ursprünglicher und wesentlicher Zug der gesamten ostasiatischen Kunst ist.... Erst die zenistische Tuschmalerei hat das asymmetrische Prinzip eingeführt und allmählich auch in anderen Künsten zur Herrschaft gebracht." (Seite 21—22.) Nun sind die Auflösung der Form bis zu dem Grade, daß ein flüchtiger, skizzenhafter Eindruck entstehen kann (der Anreiz zu selbständiger Ergänzung einer solchen Form ist nur die psy-

chologische Auswirkung dieser formalen Ursache) und asymmetrische Kompositionen, neben einigen anderen, nicht weniger wichtigen Kategorien, typische Merkmale eines „malerischen“ Spätstils und tatsächlich gehören alle diese abgebildeten monochromen Gemälde einer solchen Epoche an (mit Ausnahme der stilistisch völlig verschiedenen Tierbilder (67—68) aus der Kamakura-Zeit, für die sich immer wieder die Zuschreibung an Toba Sojo findet).

Diesem sicheren Blick für das Wesentliche stehen manche seltsame Bemerkungen entgegen, die nicht ohne Widerspruch hingehen dürften, wie z. B. die etwas naive Scheidung der Malerei Ostasiens in eine subjektive und objektive Richtung, wobei diese die „äußeren Objekte“ darstellen soll, jene aber den Ausdruck von Gefühlen und Gedanken zum Ziel habe. Dieser Unterschied soll übrigens für alle Kunst verbindlich sein.

Solche Dinge fallen aber nicht ins Gewicht gegenüber dem Verdienst), das sich der Verfasser mit diesem Buche erworben hat. Gerade als Einführung in das ungewohnte Feld der Tuschmalerei eignet es sich besonders, da es auf die Bedingungen hinweist, unter denen ein solches Werk entstanden ist, vor allem auch die mannigfache symbolische Bedeutung bestimmter Objekte bespricht, die nicht allein einen sinnlichen Eindruck vermitteln sollen, sondern nebenbei auch noch Träger eines philosophischen Gedankens sind. Zu beherzigen wäre hier allerdings die so notwendige, von Große selbst formulierte Einschränkung: „Ein Gegenstand kann in dem Werke eines Stümpers genau die gleiche symbolische Bedeutung haben wie in dem eines Meisters, und trotzdem offenbart er in beiden Fällen einen sehr verschiedenen Geist.“ (Seite 36). Das mit großem Geschmack und wägender Umsicht ausgesuchte Bildmaterial, 160 Tafeln füllend, gibt dem Text die entsprechende anschauliche Unterlage.

Ludwig Bachhofer.

Sonst noch eingelaufene Bücher und Broschüren, deren Besprechung vorbehalten bleibt.

Dr. Ludwig Lang „Buddha und Buddhismus“. Unter Mitarbeit von Dr. Ludwig Ankenbrand. Mit einem farbigen Umschlagbild und vielen Abbildungen im Text. 80 Seiten. Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, M. 1.20.

Girimananda „Buddhistische Predigten“. 1. Predigt: Eine erste Einführung in die Lehre. 24 Seiten. Der weltliche Anhänger des Buddha. 24 Seiten, je 40 Pfg. Sphinxverlag Augsburg 1923.

Ferdinand Guggenheim „Indische Kunst“. Mit 35 Abbildungen, erste bis zehnte Auflage. Gebunden M. 4.—, Verlag Karl Reißner, Dresden 1923.

Peryt Shou „Medusa“. 1923, 126 Seiten. „Die Kette des großen Wollens“. 156 Seiten. 1923. Beide im Pyramidenverlag, Dr. Schwarz & Co. G. m. b. H. Berlin.

WELTSCHAU 1923—24

Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten, Gelehrtenaustausch und Ausländer in Deutschland.

Zu korrespondierenden Mitgliedern der Preußischen Akademie der Wissenschaften wurden die ordentlichen Professoren Dr. Caland (Sanskrit) an der Universität Utrecht und Dr. Sten Konow (Indische Philologie) an der Universität Kristiania gewählt. — Dr. Alfred Hillebrandt, der bekannte Sanskritgelehrte an der Universität Breslau, konnte am 15. März 23 seinen 70. Geburtstag feiern. Er hat sich, neben der Herausgabe wertvoller wissenschaftlicher Werke auch als Satiriker (unter dem Pseudonym Fritz Bonsens erschien 1894 von ihm „Die Götter des Rigveda") und konservativer Politiker hervorgetan. Indien bereiste er im Winter 1904/5. — Nach Shanti-Niketam bei Bholpur (Bengalen), an die von Rabindranath Tagore gegründete Universität „Visva Bharati" wurden jetzt neben Winternitz noch Prof. **Meyer-Benfey**, Hamburg, mit seiner Gemahlin, der ein Buch über Tagores Unterrichtsplan geschrieben hat, ferner der Bonner Indologe H. **Jacobi** und der Petersburger **Stcherbatzky** berufen. Der Pariser Indienforscher Sylvain Levi wirkt ebenfalls dort. Die Hochschule hat bereits 150 Studenten aufzuweisen und wird wohl in der nächsten Zeit noch mehr europäische Gelehrte zur Mitarbeit heranziehen. — Der Leipziger Philosoph, Professor Hans **Driesch**, hielt im Winter 1922/23 Vorlesungen über Philosophie an der Universität Peking. — Zu Studienzwecken, hauptsächlich buddhologischer Art, bereiste im Vorjahr der Münchener kath. Theologieprofessor Aufhauser Süd- und Ostasien. D. Dr. Witte wollte im Frühjahr 1924 seine 2. Ostasienreise antreten, während Devaranne eine solche für 1925 plant. — D. Richard Wilhelm, der bekannte Sinologe, ist von der Universität Frankfurt zum Dr. phil. hon. causa ernannt worden. —

In Deutschland studieren augenblicklich rund 500 Inder, Afghanen und Perser, 1500 Japaner und 1200 Chinesen. —

II. Museen und Ausstellungen.

Im August 1922 fand die erste Ausstellung indischer Kunst in Europa im Gemeindemuseum im Haag statt, womit Holland den Ruhm erwarb — wie William Cohn in der „Kunstchronik" schreibt, — zum ersten Mal indische Kunst, allein als Kunst gezeigt zu haben. Unter den Ausstellungsgegenständen waren wertvolle Stücke aus Ceylon, Siam, Kambodja und Nepal. —

Über die reichen Schätze des Museums für ostasiatische Kunst in Köln kann sich nunmehr auch die breitere Allgemeinheit durch die Herausgabe von Museumspublikationen orientieren, die soeben zu erscheinen beginnen. Der erste Band, der die chinesische Steinplastik in mustergiltigen Bildern enthält, hat bereits die Presse verlassen. Das Vorwort

die Ausgrabungen mohammedanischer Kultwerke ist nach dem Vertrag nicht gestattet. An der Spitze der französischen Forschungsexpedition steht der durch seine Ausgrabungen auf Java bekannte Archäologe und Professor an der Sorbonne **Foucher**, der Verfasser des Werkes „L'Art Gréco-Bouddhique du Gāndhara", sowie Professor Godard. Die Expedition wird von der französischen Académie des Inscriptions et Belles Lettres finanziert. Übrigens berichtet der „Near East", daß die Franzosen auch englische Archäologen eingeladen hätten, an den Ausgrabungen teilzunehmen.

Afghanische Blätter haben berichtet, daß M. Foucher und seine Frau im Mai 22 Kabul nach einer beschwerlichen Reise durch Persien erreichten und (nach „The Times" vom Mai und Juli 23) bereits in der Umgegend von Jelalabad und Alt-Kabul mit Ausgrabungen begonnen hätten. Doch sei die Ausbeute bis jetzt gering. Man erhoffe sich mehr aus der Umgegend von Balkh und von den Ufern des Oxus. —

In kultureller Beziehung wird besonders in den Bengalen gearbeitet. So wurde dort vor wenigen Monaten eine psychoanalytische Vereinigung in Kalkutta gegründet. Dabei hielt Prof. Dr. Girindrashekhar Bose die Eröffnungsrede. In den Vorstand der neuen, für Indien, wie für den Westen außerordentlich bedeutsamen Vereinigung wurden Narendranath Sen Gupta, Dozent der Philosophie, und Manmathanath Banerji, Dozent für physiologische Psychologie an der Universität Kalkutta, gewählt. Auch der Buddhismus hat im letzten Jahr in Indien wieder Fortschritte gemacht, besonders durch die unermüdliche Arbeit des Anagarika Dharmapala, der jetzt vollständig nach Calcutta übersiedelte. —

Nach dem Ergebnis der Volkszählung vom 18. März 1921 gibt es in Indien bei einer Gesamtbevölkerung von 318 942 480, Buddhisten: 11 571 268 (1911: 10 721 453 und 1901: 9 476 759). Zum Vergleich seien die Zahlen folgender Bekenntnisse auf gleichem Gebiet aufgeführt: Hindu 216 734 586, Jainas: 1 178 596, Christen: einschl. Europäer 4 754 979. Der Rest bekennt sich zum Islam, Parsentum usw. —

Das Einreiseverbot für Deutsche soll für Indien im Herbst 1924 ablaufen. Für Siam wurde es am 18. Januar, „bis auf weiteres" verlängert, trotzdem aber dann bald darauf anläßlich des Abschlusses des deutsch-siamesischen Wirtschaftsvertrages, vollständig aufgehoben.

V. Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens und des Dhammo.

1. Schriften buddhistischen oder buddhologischen Inhalts:

Geiger, Wilhelm, **Samyutta-Nikaya,** Aus dem Palikanon zum 1. Mal ins Deutsche übertragen. München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag. Erscheint in Lieferungen. (I. Band in Vorbereitung.)

Nyanatiloka, Thero, **Die Reden des Buddha** aus dem **Anguttara-Nikaya.** München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag. Nach dem Erscheinen des Achter- bis Elferbuches liegt der Anguttara-Nikaya nunmehr

in fünf stattlichen und vom Verlag würdig ausgestatteten Bänden vollständig vor.

Nyanatiloka, Thero, „**Das Wort des Buddha**". Eine Übersicht über das ethisch-philosophische System des Buddha, in den Worten des Sutta-Pitaka. Zusammengestellt, übersetzt und erläutert. 2. deutsche Auflage, 4.—12. Tausend. München-Neubiberg 1923, Oskar Schloß Verlag.

Seidenstücker, Dr. Karl, **Palibuddhismus in Übersetzungen**; Texte aus dem Pālikanon und dem Kammavāca übersetzt und erläutert. 2. vermehrte und verbesserte Auflage, 4.—8. Tausend. München-Neubiberg, 1923, Oskar Schloß Verlag. Gr. 8°, 394 S.

Eberhardt, Paul, (Übers.), **Der Weg zur Wahrheit** (Dhammapadam) (Ausz.). 162 S., 8°, Stuttgart und Gotha 1922, Friedr. Andr. Perthes.

Oldenberg, Hermann, **Reden des Buddha,** Lehre, Verse, Erzählungen; übers.; Dünndruck-Ausg., München 1922, Kurt Wolff. (I—VI u. 473 S.; 8°).

Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. 2. Auflage, Göttingen 1923, Vandenhoeck & Ruprecht.

Grimm, Dr. Georg, **Die Wissenschaft des Buddhismus.** Leipzig 1923, W. Drugulin.

Cappeller, Carl, (Übers.), **Açvaghosha, Buddhas Wandel,** (Açvaghosha Buddhacarita), Jena 1922, E. Diederichs. 85 S., 8°. (Die Religion des alten Indiens. Bd. 5 = Religiöse Stimmen der Völker). —

Haas, Hans, **Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum.** Leipzig 1922, I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 6.)

Haas, Hans, „**Das Scherflein der Witwe**" und seine Entsprechung im Tripitaka, Leipzig 1922, I. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung (Veröffentlichungen d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipzig, Nr. 5.)

Günter, Heinrich, **Buddha in der abendländischen Legende.** Leipzig, 1922, Hässel.

Lang, Dr. Ludwig, **Buddha und Buddhismus** (unter Mitarbeit von Ludwig Ankenbrand) ill., Stuttgart 1924, Franckh'sche Verlagshandlung.

Kern, Maximilian, **Das Licht des Ostens.** Die Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens: Indien, China, Japan und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder. Unter Mitwirkung von Dr. O. Fischer, Dr. K. Florenz, Dr. A Forke, Dr. I. W. Hauer, W. Gundert, Dr. H. Jacobi, Dr. J. Jolly, Dr. W Kirfel, Dr. W. Oehler, Dr. G. Olpp, Dr. W. Schubring, Dr. R. Stübe Dr. L. Woitsch für breite Kreise dargestellt. Mit 408 Abb. und 4 Kunstbeilagen. 4°, 597 S., Stuttgart 1922, Union Deutsche Verlagsgesellschaft

Aufhauser, Joh. B., D. Dr. Prof., **Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien.** (Bücherei der Kultur und Geschichte, Bd. 25), Bonn und Leipzig 1922, K. Schroeder; (XII u. 401 S., 8°).

b) Zeitschriften-Übersicht.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausg. im Auftrag d. Dtsch. Morgenl. Gesellschaft v. Wilhelm Geiger. Bd. 1, H. 2 (Schluß), (Ill. S., S. 115—303), Leipzig 1922; Bd 2, H. 1 und H. 2, (Prof. Hillebrandt gewidmet) 318 S., Leipzig 1923. F. A. Brockhaus in Komm., Gr. 8°.

Ostasiatische Zeitschrift, Hrsg. O. Kümmel, E. Hänisch, W. Cohn, 10. Jahrg., Heft 1/2, Oesterheld & Co., Berlin.

Neu-Buddhistische Zeitschrift, (Dr. P. Dahlke, Berlin-Zehlendorf). Das Sommerheft 1922 enthält die Fortsetzung von „Der Dhamma" (zur Physiologie des Buddhismus), „Zur 102. Lehrrede der Mittleren Sammlung", „Unsere Zukunft", „Diesseits und Jenseits", „Einiges über indische Früchte", „Freundliche Belehrung", wie einige Buchbesprechungen. — Im Herbstheft 1922 finden wir „Der Dhamma" in weiterer Fortsetzung, „Migajala", eine Kritik von Spenglers „Der Untergang des Abendlandes" vom buddhistischen Standpunkt aus, weiter „Aus Taranatha", Geschichte des Buddhismus in Indien", sowie Zeitschriften- und Bücherbesprechungen, von denen wir die Besprechungen der ersten Nummer von 1922 der Zeitschrift „The Eastern Buddhist", Kyoto, Japan, besonders hervorheben möchten. Daraus geht hervor, daß Honen Shonin, der Begründer der japanischen Jodo-Sekte, das Nembutsu (die Anrufung des Namens des Buddha) über 60 000 mal jeden Tag wiederholte. Und er sagt weiterhin von sich selbst: „Als ich dem Ende des Lebens näher kam, fügte ich 10 000 mal hinzu und wiederholte es 70 000 mal am Tag." Dr. Dahlke fügt seiner längeren Kritik nur hinzu, daß es „böse sei, daß an derartigen, im Laufe historischer Entwicklung aus dem Buddhismus längst hinausgewachsenen Erscheinungen der Name „Buddhismus" hängen geblieben sei." Die „Neu-Buddhistische Zeitschrift" scheint inzwischen, wie Grimm-Seidenstückers „Buddhistischer Weltspiegel", eingegangen zu sein. Wie ich soeben höre, sind inzwischen jedoch zwei weitere Hefte des Weltspiegels in kleinerem Umfange, unter der alleinigen Redaktion von Dr. Grimm, beim Asokthebu-Verlag in München erschienen. Herr Dr. Seidenstücker ist inzwischen Mitarbeiter des Oskar Schloß Verlages geworden.

Der neue Orient. Zeitschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten (Herausgeg. E. Mittwoch und O. G. von Wesendonk). 6. Jahrg. Heft 2/3 bis 7. Jahrg. Heft 6, (Juni 1923). Wertvolle Artikel über den fernen Osten, gute Bücherbesprechungen; dabei die Übersicht „Indologische Neuerscheinungen" in Heft 2/3, 1922, S. 183), besonders hervorzuheben. Dazu fernerhin die Artikel „Die Kongresse von Gaya" von Dr. Helmuth von Glasenapp und „Forschungsreisen in Tibet" von Ferdinand Osten in Heft 2 von 1923.

Stimmen des Orients. Monatsschrift für das geistige, kulturelle, politische und wirtschaftliche Leben der Völker des Morgenlandes. Herausgegeben in Verbindung mit mehreren Orientalen von Max Grühl. Jahrgang 1, 1922 und 1923. Nr. 2—10. Kirchheim-Teck (Württemberg),

Fr. Späth's Nachf. Jos. Weixler. Heft 5 bringt „Von Ceylons Frauen" von Max Grühl; Heft 6 enthält „Zwei Gedichte" von Rabindranath Tagore, „Indische Geschichten" von Divaker Shrider Bhandarkar; „Tadsch-Mahal" von Max Grühl. Heft 10 bringt „Der historische Roman der Malayen", von Dr. Hans Benzmann; dazu regelmäßig Bücherbesprechungen.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (in Verbindung mit Prof. Dr. Hans Haas, herausgegeben von Missionsdirektor D. Dr. I. Witte, Berlin SW. 11; Hutten-Verlag.) Heft 10 des 37. Jahrgangs 1922: „Gleichartiges in den Ostasiatischen Religionen und dem Christentum" von Missionsdirektor D. Dr. Witte, sowie kleine Nachrichten aus China und Japan, und Bücherbesprechungen, besonders aus dem Verlag von Max Altmann, Leipzig. Der inzwischen vollständig vorliegende 38. Jahrgang (1923) bringt u. a. folgende wertvolle Beiträge: D. Emil Schiller, Omotokyo, die neueste Religion Japans, (4. Heft, S. 97—116; 5. Heft, S. 129—142) und Prof. Dr. H. Haas, „Buddha in der abendländischen Legende?" (7. Heft, S. 193—207, und 8. Heft, S. 225—242), hauptsächlich eine kritische Besprechung von Heinrich Günter's „Buddha in der abendländischen Legende?" darstellend.

Allgemeine Missionszeitschrift (herausgegeben von Richter und Warneck, Sumatra; Verlag M. Warneck, Berlin W. 9, Schellingstr. 5). Es liegen vor die Hefte März 1922 bis August 1923. Wir heben daraus hervor: „Indische Mystiker im Mahratta-Lande" von Erna Wünsch, Heft 9 und 10 1922), „Die Frage der Bon-Religion", von Dr. phil. A. H. Francke, (Heft 11 von 1922). Der letztgenannte Aufsatz ist wichtig zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets, die uns den Schlüssel zur Eigenart des Lamaismus liefert; „Die Taipingbewegung im neuen Licht" von Lic. Dr. W. Oehler, (Heft 2 und Heft 3 von Jahrg. 1923); „Religiöse Grenzverschiebungen in Britisch-Indien" von Julius Richter (Heft 4, Jahrg. 1923) und „Beiträge zur Missionsrundschau über Vorderindien" (Heft 8, Jahrg. 1923).

Evangelisches Missionsmagazin, (Herausgegeben von Friedrich Würz, Evang. Missionsverlag, Stuttgart), August 1922 bis Oktober 1923. Enhalten mancherlei Nachrichten über Indien und Ostasien. Unter den Aufsätzen möchte ich besonders „Das Christentum im Urteil nichtchristlicher Chinesen" von Missionar G. Kilpper, Nyenhang, Südchina, in Heft 11, November 1922, und „Pietistische Richtungen innerhalb des chinesischen Heidentums" im Oktoberheft 1923 hervorheben.

Zeitschrift für Missionswissenschaft (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung Münster i. Westf.) 12. Jahrg., 3. Heft bringt einen längeren Artikel aus der Feder von P. G. Schurhammer, S. J., Bonn, über „Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert", der interessante Streiflichter auf die Geschichte Indiens und Ceylons zur Portugiesenzeit wirft.

Die Katholischen Missionen (Freiburg im Breisg., Herder). In den letzten Heften verdient besondere Hervorhebung der Aufsatz „Neue

Urkunden zur Geschichte der alten Märtyrerkirche von Japan von Joseph Dahlmann, S. J., Tokyo, Heft 4, Januar 1923.

Ostasiatische Rundschau, (Verlag Wirtschaftsdienst, G. m. b. H.), Hamburg 13. 5. Jahrgang, Nr. 1, vom 15. Januar bringt außer zahlreichen politischen und wirtschaftlichen Nachrichten über Ostasien u. a. „Meine Erlebnisse in Japan und China" von Fritz Kreisler, „Britsch Indien" von Dr. Fr. Rosenbacher, „Unheilprophezeiungen in China" (ein Kapitel religiöser Schwärmerei und Weltuntergangsphantasien aus neuester Zeit!).

Deutsche Wacht, Niederländisch-Indische Monatsschrift. Herausg. P. König, Batavia-Weltenreden, Noordwijk 5. 9. Jahrgang 1923. In Nr. 8 (August) beginnt ein wertvoller Artikel von Dr. F. A. Schöppel, Batavia, über „Deutsche in Niederländisch Indien". Der erste Teil des Aufsatzes behandelt die Reisen Worffbains, des Nürnbergers (erschienen 1646), Johannes von der Behrs (1668), Volkert Evertsz (1655), Balthasar Sprengers „Merfart" (1509), Hans Mayrs, Bericht über die Ostindienexpedition 1505/6, Christoph Langhanss „Neue Ost-Indische Reise" (1705).

Berliner illustrierte Zeitung, (Ullstein & Co., Berlin) Nr. 8, 1924. „Uralte Sitten im modernen Japan"; ill., Von Alice Schalck (Wien).

Stead's Review, edited by Meredith Atkinson, Melbourne (Australien), 2. Dezemberheft 1923: „The Killing of Radicals and Koreans after the Earthquake". By John A. Brailsford.

Velhagen und Klasings Monatshefte, 37. Jahrg., Velhagen & Klasing, Berlin, 9. Heft, Mai 1923 bringt einen ausgezeichneten illustrierten Artikel über „Jungindische Kunst" von Prof. Dr. Curt Glaser, zur Ausstellung in der National-Galerie, Berlin. Die Illustrationen sind Reproduktionen von Gemälden von Biraswar Sen, Nanda Lal Bose, Nath Day Sailendra, Romendra Nath Chakravarty ,Khitindr Nath Mazumdar, Olindra C. Gangoly, Bishunpada Roy Chowdhuri, Dhirendre K. Dev. Varman und des Führers der ganzen Bewegung, Abanindra Nath Tagore. Leider ist von diesem kein einziges seiner herrlichen Buddhabilder wiedergegeben. —

Die Schönheit. Monatsschrift, herausgeg. von Richard A. Giesecke. 18. Jahrg., Verlag der „Schönheit" Dresden. Heft 10 bringt u. a. „Von Ceylons Frauen" von Max Grühl, „Indische Skzzen'' von Max Grühl, „Hinter den Kulissen", (Japanische Erinnerungen) von Hilef. —

IV. Allgemeine Rundschau und kleine Nachrichten.

A. Europa.

Zu Anfang vorigen Jahres hatten wir den Verlust zweier unserer besten Freunde, abendländischen Kenner und lerarischen Wegbereiter des Buddhismus, deren einer viele Jahre im fernen Oten im gelben Gewand zugebracht hat, zu beklagen: **Ananda Metteyya Bhikkhu** verschied im März in London, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte. Ferner starb **Rhys Davids,** dessen Werk über den Buddhismus schon vor Jahren in die Reclambibliothek aufgenommen wurde, und dessen zahlreiche Arbeiten

als Übersetzer — ein großes Palilexikon von ihm ist noch im Erscheinen begriffen — auch den weitesten Kreisen bekannt sind. —

B. Asien.

1. Japan und China; Tibet und Zentralasien:

Im Jahre 1920 gab es in **Japan** rund 45 Millionen Buddhisten mit etwa 70 000 Priestern und Mönchen und ungefähr 5000 Nonnen. Die 40 „theologischen" Anstalten wurden von über 5000 Studenten besucht. Aber auch die allgemeinen Konfessionsschulen und konfessionellen Kinderschulen erfreuen sich eines zahlreichen Besuches. — Die beiden buddhistischen Hochschulen der Higashi- und Nishi-Hongwanji-Sekte in Kyoto, die Otani- und Ryokoku-Hochschule, sind von der Regierung Japans in den Rang von Universitäten erhoben worden. Im übrigen sind in Kyoto zur Zeit 11 buddhistische Sekten mit 880 Tempeln und 670 Priestern. Die Tempel sind fast sämtlich mit Sonntagsschulen verbunden. — Im November 1922 fanden große Feierlichkeiten in allen Schulen Japans statt, weil um diese Zeit vor 50 Jahren der allgemeine Schulzwang eingeführt wurde.

Die japanische Regierung hatte versucht, 114 000 Yen in ihren Regierungsetat einzusetzen, die zur Errichtung einer Gesandtschaft beim Vatikan bestimmt sein sollten. Der einheitliche Kampf der buddhistischen Bevölkerung des Landes brachte aber schließlich die Regierungsvorlage zu Fall und der „Gehalt" für den Gesandten wurde gestrichen. —

Interessant ist eine neuere Strömung in Japan, nach christlichem Muster eine religiöse Trauung einzuführen. Da selbst nichtchristliche junge Paare — so berichtet man — oft nach den Missionsstationen kämen, um sich religiös, d. h. in diesem Falle christlich, trauen zu lassen, so sähen sich die buddhistischen und schintoistischen Religionsgemeinschaften gezwungen, ebenfalls eine Art religiöser Trauung einzuführen. Im Gebiet des südlichen Buddhismus wäre dies freilich ein Ding der Unmöglichkeit. —

Bei dem entsetzlichen **Erdbeben** in Japan sind zahlreiche Tempel und Bibliotheken, wunderbare Werke der Kunst und Wissenschaft verbrannt. So wurde die gesamte Universitätsbibliothek von Tokio mit rund 700 000 Bänden vollständig vernichtet. Der „Verband für den fernen Osten", Berlin und der „Ostasiatische Verein Hamburg-Bremen" haben nun einen Aufruf erlassen zu einer deutschen Bücherspende für Japan. — Auch die Druckerei der „Eastern Buddhist Society" ist, wie uns eine Anfangs Oktober abgesandte Karte anzeigt, zerstört worden. Damit sah sich die Gesellschaft gezwungen, die Herausgabe ihres Organs, des „Eastern Buddhist" (herausgegeben von Daisetz Teitaro Suzuki, Sekretär der Eastern Buddhist Society, und Beatrice Lane Suzuki; Verlag der Library of the Otani University, Kyoto) einstweilen einzustellen, hofft jedoch, die nächsten Nummern bereits zu Beginn 1924 wieder erscheinen lassen zu können. — Während des Erdbebens weilten auch zwei deutsche Buddhistenmönche, Thero Nyānatiloka und Bhikkhu Vappo in Tokyo — sie sind jedoch beide, wie auch die der wissenschaftlichen Welt als Forscher

auf dem Gebiete des Buddhismus bekannten japanischen Gelehrten (Takakusu u. a.), gerettet. — Übrigens ist auch die herrliche Buddhastatue von Kamakura („Daibuttsu") erhalten geblieben. —

Im Dezember 1922 erfolgte die Übergabe des ehemaligen deutschen Tsingtau von Japan an China. Bei einer Gesamteinwohnerzahl von 66 018 wohnen dort rund 100 Deutsche, 20 000 Japaner und über 45 000 Chinesen. —

Aus Shaohsing wird dem „North-China Herald" (25. November 1922) unterm 17. November über die Geburtstagsfeier des Generals Lu Yung-hsiang, geschrieben, daß sie wohl noch lange im Gedächtnis der Bewohner von Chêkiang, wie der übrigen Orte der Provinz, haften bleiben werde, denn an den „Feierlichkeiten" hatten auch die Europäer insofern teilzunehmen, als sie drei Tage ohne Fleisch leben mußten, da eben zur Feier des Geburtstags auf Veranlassung buddhistischer Priester der großen Tien Tai Klöster in Taichow drei Tage lang alle Schlächterläden der ganzen Provinz geschlossen werden mußten. Als die drei Tage vorüber waren, war die Freude unter den Engländern groß, denn unser Gewährsmann schreibt:"... housewives are rejoicing at the fact, that they are able to purchase a leg of mutton once more." —

Tibet ist uns in den letzten Jahrzehnten durch Filchner und Tafel, wie Sven Hedin mehr und mehr erschlossen worden. Für die Interessenten des Buddhismus ist vielleicht die dreijährige Reise des Japaners Ekai Kawaguchi, die 1909 in Japan und Indien in Buchform erschien, am wichtigsten, weil Kawaguchi als buddhistischer Priester und Asiate manches anders beurteilen konnte, wie die europäischen Tibetreisenden. Neuerdings tritt jedoch Tibet wieder durch zahlreiche Expeditionen von russischer und englischer Seite mehr in den Gesichtskreis der Europäer — die Lamas und die „berühmten" Gebetsmühlen spielen selbstverständlich in den vielen „populären Zeitungsartikeln" über das „geheimnisvolle" Schneeland die Hauptrolle. Auch die Mount-Everest-Expedition von Finch und Bruce, die in einer Höhe von 8 300 m umzukehren gezwungen war, hat das allgemeine Interesse für Tibet wieder wachgerufen, zumal auch ein Filmband dieser Forscher durch die Kinos wandert. Über Reisen und Expeditionen nach Lhasa und Gyantse durch J. B. Noel und General G. Pereira berichteten verschiedene englische Blätter. U. a. brachten die London Times einen Artikel aus Noel's Feder: „In a Tibetan City". Wie weiterhin über London aus Kalkutta gemeldet wurde, ist es Dr. William Govern gelungen, als Lastträger verkleidet nach Lhasa zu gelangen. Sven Hedin, der nunmehr 60jährige, der kürzlich bei Brockhaus eine Schrift über den russischen Tibetreisenden Prschewalski herausgegeben hat, plant eine neue auf 3 Jahre berechnete Reise nach Tibet, die er inzwischen wohl schon angetreten hat; und ebenso wollte der russische General Koslow, der ehemals Prschewalski begleitete und dem wir schon von seinen früheren Expeditionen her (1904!) manch wertvolle Bereicherung unseres asiatischen Wissens verdanken, im Oktober 22 dahin aufbrechen. —

Aus Indien kommt auch die Nachricht, daß im Herbst 1922 die direkte Telegraphenverbindung zwischen Delhi und Lhasa fertiggestellt wurde und daß der Dalai Lama sie eingeweiht habe. —

Aus Urga kommt über Peking die Nachricht, daß die Frau des sog. „lebenden Buddha" (Hutuktu) von Hofbeamten, die von Bolschewisten bestochen worden sein sollen, ermordet worden sei. Debtsun Dampa, die Ermordete, war eine heftige Gegnerin der Russen und arbeitete 1921 mit Baron von Ungern-Sternberg, dem Adjutanten Semenoffs, zusammen, um die Mongolei vollständig unabhängig von Rußland zu machen. —

2. Südostasien und Insulinde:

Über „Das Formproblem des Borobudur" hielt am 18. September 1923 Dr. Ing. A. Hoenig im Museum zu Batavia einen beachtenswerten Vortrag vor den Mitgliedern und Gästen der Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, über den die „Deutsche Wacht" (9. Jahrg., Nr. 9, Batavia 1923) ausführlich berichtet. Darnach gelangte der Vortragende zur Aufstellung und Begründung einer Hypothese, die mit den bisherigen Anschauungen*) in Widerspruch steht, soweit sie die Baugeschichte des Tempels anlangt. Eine Analyse seines Gesamtaufbaues lasse, wie Hoenig ausführt, sehr klar eine Zweiheit der Bauform und des Baustiles erkennen: Die fünf unteren viereckigen Gallerien sollen hiernach dem Plan einer Stufenpyramide angehören. Das sei jener Teil des Baues, der die berühmten Reliefreihen aufweise. Die obere Hälfte des Borobudur falle in ihrer stilistischen Anomalie vollständig aus dem Rahmen der indojavanischen Kunst heraus und sei nicht nur als Fremdkörper auf dem Borobudur, sondern auf Java überhaupt zu betrachten. Sonach verkörpere der Tempel zwei verschiedene Baustile von eindrucksvoller Gegensätzlichkeit, und diese Gegensätzlichkeit fände ihre Erklärung in einer Unterbrechung der Bautätigkeit. Schon die Entdeckung Ijzermans vor 35 Jahren, daß die unterste Terasse eine nachträglich hinzugefügte Stützmauer sei, gebe dafür eine einleuchtende Erklärung. Der mächtige Tempel sei auf schlechtem Baugrund erstanden; man wäre noch in Mataramscher Zeit durch Erdrutsche und daraus resultierende Einstürze gezwungen gewesen, den ursprünglichen Bauplan einer monumentalen Stufenpyramide fallen zu lassen und das halbfertige Riesenwerk nach einem vereinfachten Plane zu vollenden. So entstand — sagt der Redner — die flache kreisrunde, in schlichten Formen gehaltene Stupa-Krone des Borobudur. Daß die viel-

*) Siehe die kleineren Schriften von Georg Mahn „Der Tempel von Boro Budor", Leipzig 1919. Verlag Max Altmann, und Hans Much „Boro Budur", ein Buch der Offenbarung; Hagen i. W. 1920. Folkwang-Verlag G. m. b. H. Ferner C. Leemanns „Boro Boedoer of het eiland Java" (Leiden 1873), 117 Seiten und 165 Tafeln. Im 7. Heft der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft" 1923 macht Haas noch auf ein Monumentalwerk über den Tempel aufmerksam, das ich jedoch bis jetzt nicht aus eigener Anschauung kenne: N. J. Krom en T. van Erp, Beschrijving van Borobudor (VIII. 791 Seiten und 2 Tafelbände), das mit Unterstützung des holländischen Kolonialministeriums erschien. — L. A.

zackige Stufenpyramide ursprünglich viel höher hätte werden sollen, dafür sei auch ein schlagender Beweis in der Unvollständigkeit der Reliefbildreihen zu sehen, die bedeutsame Abschnitte aus der Buddhalegende vermissen ließen. So kommt denn der Vortragende zu dem Schluß, daß der Borobudur ursprünglich ein Tjandi, ein ähnlicher Bau, wie der Tempel von Prombaran hätte werden sollen. Da diese Bauabsicht nicht geglückt sei, sei die stilwidrige Vereinigung einer Stufenpyramide mit einem Stupa entstanden — eine breitgedrückte Form, die auf den Ästheten einen unbefriedigenden Eindruck mache.

„Immerhin" — so schließt die „Deutsche Wacht" ihre Besprechung, „wir danken es einem günstigen Geschick, daß Javas größter Tempelbau kein Torso geblieben ist; aber durch die Vereinigung zweier verschiedener Baugedanken wurde er zu einem Bastard in der indischen Kunst. Er ist ein Außenseiter edelster Art, der in der Weltgeschichte der Architektur nicht seinesgleichen findet. Der interessante Vortrag, der in deutscher Sprache gehalten wurde, hatte, nebst den Vertretern der gelehrten Welt einen großen Teil der deutschen Gesellschaft Batavias angelockt; und der reiche Beifall, der Dr. Hoenigs fesselnde Ausführungen lohnte, darf als ein schöner Erfolg der deutschen Wissenschaft im fernen Osten bezeichnet werden."

3. Ceylon und Südindien:

Eine Trauerbotschaft bringt uns „The Buddhist Chronicle" vom 8. November 1922: Der Nachfolger des ehrwürdigen Sri Sumangala aus Hikkaduwe, der Leiter der Mönchshochschule von Maligakanda, Colombo (Vidyodaya Pirivena), der ehrw. **Nanissara**, Nayaka Thero, ist am Montag, den 6. November, Abends 8.45 gestorben, nachdem er schon einige Zeit vorher kränkelte. Hat Sri Sumangala das hohe Alter von 86 Jahren erreicht, so ist Bhikkhu Nanissara nur 58 Jahre alt geworden. Aus seinem Leben sei kurz das folgende angeführt: Er wurde am 17. Mai 1864 in Mahagoda in Bentota geboren, wo sein Vater, Don Abraham Ganawardhana Wickramaratchi als Vedarala (Naturheilkundiger) wirkte. Auf den Wunsch seiner Mutter, die er bereits sehr früh verlor, trat er als Samanera ins Kloster ein und wurde nacheinander Schüler von Kommala Indasara, Potuwila Indajoti und Yathramulle Dharmarama. 1883 kam er nach Colombo, um dort zu den Füßen Sri Sumangalas zu sitzen, unter ihm die Upasampadaweihe zu empfangen und sich von da an ständig als ein Hörer und Assistent in Maligakanda niederzulassen. Seine Literaturkenntnisse, wie eine ausgezeichnete Beredsamkeit begründeten seinen Ruf als beliebter Prediger. 1910 wurde er oberster Mönch von Sabaragamuwa und 1911 als Nachfolger seines verehrten Lehrers Rektor der Vidyodaya-Universität. Er hat es seit dieser Zeit verstanden, den Ruf dieser Anstalt nicht nur zu erhalten, sondern noch zu vertiefen und zu erweitern. An gelehrten Arbeiten verdanken wir ihm besonders die Tipitakakommentare, die Simon Hewaviterane herausgab. Im Winter 1913 konnte auch Schreiber dieser Zeilen*)

*) Ankenbrand.

unter Führung Nanissaras die Vidyodaya-Universität, Tempel und Bücherei besichtigen und er wird den freundlichen Thero, der englisch wie seine Muttersprache beherrschte, wohl kaum je vergessen können.

An seiner Einäscherung, die einige Tage nach seinem Abscheiden stattfand, beteiligten sich über 25 000 Personen, Männer und Frauen aller Stände und jeden Alters aus ganz Ceylon. Bevor ein Neffe des Verstorbenen nach dreimaliger Umwanderung des Scheiterhaufens diesen in Brand setzte, fanden die eigentlichen Trauerzeremonien statt, wobei die Ehrwürdigen Heremitigala Dheerananda, Lunupokune Dhammananda und Pelene Vajiranana zu Worte kamen. Während der ganzen Feierlichkeiten herrschte die größte Ruhe und Ordnung. —

Zum Nachfolger des ehrw. Nanissera als Rektor der Vidyodaya-Universität und des Klosters wurde der Ehrwürdige Kahawe Sri Ratnasara gewählt. —

Am 1. Juli vorigen Jahres wurde in Dodanduwa eine buddhistische Abendschule für Erwachsene eröffnet. Religiöse, literarische und historische Studien und Diskussionen sollen die Schüler hauptsächlich beschäftigen. Daneben sollen auch die sog. praktischen Fächer (Grammatik, Arithmetik etc.) berücksichtigt werden. — In Dematagoda wurde eine heimische Webschule ins Leben gerufen. — In Katugastota und Neboda wurden am 5. November durch den Buddhistischen Verein junger Männer (englisch abgekürzt; J. M. B. A.) Sonntagsschulen gegründet. — Am 23. und 24. Dezember fand in Colombo ein Congreß der Buddhistischen Vereine Ceylons statt. —

Nach der letzten Volkszählung 1921 sind auf Ceylon bei einer Gesamteinwohnerzahl von 4 498 605 rund 3 Millionen Buddhisten und 443 244 Christen, von welchen allein 368 435 der katholischen, 44 668 der anglikanischen Kirche angehören. —

Das Einreiseverbot für Deutsche wurde bis August 1924 verlängert, wodurch auch die deutschen Mönche gezwungen sind, noch länger ihrer Niederlassung Polgasduwa fernzubleiben. —

Wie G. Peter-Zürich aus „Mitawadi", Kalikut (März 1923) im „Evang. Missionsmagazin" (Evangel. Missionsverlag, Stuttgart, September 1923) mitteilt, würden die Tijer, die Palmbauernkaste in Malabar, eine Gesellschaft von über 600 000 Köpfen, durch die Malabarische Presse ermuntert, den Buddhismus anzunehmen, „um sich so von der religiösen Verachtung von seiten der „besseren" Kasten zu befreien." Die Basler Mission hatte seither gerade unter ihnen zahlreiche Anhänger für das Christentum gewonnen. —

4. Indien und Afghanistan.

Frankreich hat mit Afghanistan einen Vertrag abgeschlossen, wonach in den nächsten 30 Jahren nur Frankreich das Recht habe (wie in Persien schon früher), Ausgrabungen zu veranstalten. Dieses Abkommen ist deshalb von Wichtigkeit, weil es sich dabei auch um zahlreiche buddhistische Altertümer, Tempel, Gräber, Schriftwerke und dergl. handeln dürfte —

die Ausgrabungen mohammedanischer Kultwerke ist nach dem Vertrag nicht gestattet. An der Spitze der französischen Forschungsexpedition steht der durch seine Ausgrabungen auf Java bekannte Archäologe und Professor an der Sorbonne **Foucher**, der Verfasser des Werkes „L'Art Gréco-Bouddhique du Gändhara", sowie Professor Godard. Die Expedition wird von der französischen Académie des Inscriptions et Belles Lettres finanziert. Übrigens berichtet der „Near East", daß die Franzosen auch englische Archäologen eingeladen hätten, an den Ausgrabungen teilzunehmen.

Afghanische Blätter haben berichtet, daß M. Foucher und seine Frau im Mai 22 Kabul nach einer beschwerlichen Reise durch Persien erreichten und (nach „The Times" vom Mai und Juli 23) bereits in der Umgegend von Jelalabad und Alt-Kabul mit Ausgrabungen begonnen hätten. Doch sei die Ausbeute bis jetzt gering. Man erhoffe sich mehr aus der Umgegend von Balkh und von den Ufern des Oxus. —

In kultureller Beziehung wird besonders in den Bengalen gearbeitet. So wurde dort vor wenigen Monaten eine psychoanalytische Vereinigung in Kalkutta gegründet. Dabei hielt Prof. Dr. Girindrashekhar Bose die Eröffnungsrede. In den Vorstand der neuen, für Indien, wie für den Westen außerordentlich bedeutsamen Vereinigung wurden Narendranath Sen Gupta, Dozent der Philosophie, und Manmathanath Banerji, Dozent für physiologische Psychologie an der Universität Kalkutta, gewählt. Auch der Buddhismus hat im letzten Jahr in Indien wieder Fortschritte gemacht, besonders durch die unermüdliche Arbeit des Anagarika Dharmapala, der jetzt vollständig nach Calcutta übersiedelte. —

Nach dem Ergebnis der Volkszählung vom 18. März 1921 gibt es in Indien bei einer Gesamtbevölkerung von 318 942 480, Buddhisten: 11 571 268 (1911: 10 721 453 und 1901: 9 476 759). Zum Vergleich seien die Zahlen folgender Bekenntnisse auf gleichem Gebiet aufgeführt: Hindu 216 734 586, Jainas: 1 178 596, Christen: einschl. Europäer 4 754 979. Der Rest bekennt sich zum Islam, Parsentum usw. —

Das Einreiseverbot für Deutsche soll für Indien im Herbst 1924 ablaufen. Für Siam wurde es am 18. Januar, „bis auf weiteres" verlängert, trotzdem aber dann bald darauf anläßlich des Abschlusses des deutsch-siamesischen Wirtschaftsvertrages, vollständig aufgehoben.

V. Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens und des Dhammo.

1. Schriften buddhistischen oder buddhologischen Inhalts:

Geiger, Wilhelm, **Samyutta-Nikaya**, Aus dem Palikanon zum 1. Mal ins Deutsche übertragen. München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag. Erscheint in Lieferungen. (I. Band in Vorbereitung.)

Nyanatiloka, Thero, **Die Reden des Buddha** aus dem **Anguttara-Nikaya.** München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag. Nach dem Erscheinen des Achter- bis Elferbuches liegt der Anguttara-Nikaya nunmehr

in fünf stattlichen und vom Verlag würdig ausgestatteten Bänden vollständig vor.

Nyanatiloka, Thero, „**Das Wort des Buddha**". Eine Übersicht über das ethisch-philosophische System des Buddha, in den Worten des Sutta-Pitaka. Zusammengestellt, übersetzt und erläutert. 2. deutsche Auflage, 4.—12. Tausend. München-Neubiberg 1923, Oskar Schloß Verlag.

Seidenstücker, Dr. Karl, **Palibuddhismus in Übersetzungen**; Texte aus dem Pālikanon und dem Kammavāca übersetzt und erläutert. 2. vermehrte und verbesserte Auflage, 4.—8. Tausend. München-Neubiberg, 1923, Oskar Schloß Verlag. Gr. 8°, 394 S.

Eberhardt, Paul, (Übers.), **Der Weg zur Wahrheit** (Dhammapadam) (Ausz.). 162 S., 8°, Stuttgart und Gotha 1922, Friedr. Andr. Perthes.

Oldenberg, Hermann, **Reden des Buddha**, Lehre, Verse, Erzählungen; übers.; Dünndruck-Ausg., München 1922, Kurt Wolff. (I—VI u. 473 S.; 8°).

Oldenberg, **Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus**. 2. Auflage, Göttingen 1923, Vandenhoeck & Ruprecht.

Grimm, Dr. Georg, **Die Wissenschaft des Buddhismus**. Leipzig 1923, W. Drugulin.

Cappeller, Carl, (Übers.), **Açvaghosha, Buddhas Wandel**, (Açvaghosha Buddhacarita), Jena 1922, E. Diederichs. 85 S., 8°. (Die Religion des alten Indiens. Bd. 5 = Religiöse Stimmen der Völker). —

Haas, Hans, **Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum**. Leipzig 1922, I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 6.)

Haas, Hans, „**Das Scherflein der Witwe**" und seine Entsprechung im Tripitaka, Leipzig 1922, I. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung (Veröffentlichungen d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipzig, Nr. 5.)

Günter, Heinrich, **Buddha in der abendländischen Legende**. Leipzig, 1922, Hässel.

Lang, Dr. Ludwig, **Buddha und Buddhismus** (unter Mitarbeit von Ludwig Ankenbrand) ill., Stuttgart 1924, Franckh'sche Verlagshandlung.

Kern, Maximilian, **Das Licht des Ostens**. Die Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens: Indien, China, Japan und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder. Unter Mitwirkung von Dr. O. Fischer, Dr. K. Florenz, Dr. A Forke, Dr. I. W. Hauer, W. Gundert, Dr. H. Jacobi, Dr. J. Jolly, Dr. W Kirfel, Dr. W. Oehler, Dr. G. Olpp, Dr. W. Schubring, Dr. R. Stübe Dr. L. Woitsch für breite Kreise dargestellt. Mit 408 Abb. und 4 Kunstbeilagen. 4°, 597 S., Stuttgart 1922, Union Deutsche Verlagsgesellschaft

Aufhauser, Joh. B., D. Dr. Prof., **Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien**. (Bücherei der Kultur und Geschichte, Bd. 25), Bonn und Leipzig 1922, K. Schroeder; (XII u. 401 S., 8°).

Le Coq, Albert von, **Die buddhistische Spätantike in Mittelasien.** (4 Teile), Tl. 1., Berlin 1922, D. Reimer. 45,5×34 cm. (Ergebnisse d. kgl. Preuß. Turfan-Expeditionen). 1. Die Plastik (30 S., m. 2 eingedr. Kt. u. 7 eingekl. Abb., 45 z. T. farb. Tafeln).

Stcherbasky, F. I., Prof. Dr., **Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten.** Aus d. Russ. übers. von Prof. Dr. Otto Strauß. Lfg. 1.; 64 S., gr. 8°; München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag. (Liegt jetzt komplet vor.)

Leumann, Ernst, Prof. Dr., **Buddha und Mahavira,** die beiden indischen Religionsstifter. 70 S., gr. 8°. (Untersuchungen zur Geschichte d. Buddhismus 6). München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag.

2. Wichtigere, neue Schriften aus der Welt des Buddhismus:

Moreck, Curt, **Der Silberelefant;** Indische Märchen, Rösel & Co., 308 S., 8°, München 1922.

Winternitz, Moritz, Dr. Prof., **Geschichte der indischen Literatur,** Bd. 3. Leipzig, C. F. Amelang, 1922, 8°. (Die Literaturen des Ostens, Bd. 9, 3): Die Kunstdichtung. — Die wissenschaftliche Literatur. — Neuindische Literatur. — Nachtr. zu allen 3 Bden. (XII u. 698 S.).

Scherman, Lucian u. Christine, **Im Stromgebiet des Irrawaddy. Birma und seine Frauenwelt.** Mit 65 Orig. Abb.. München-Neubiberg, O. Schloß 1922. (132 S., 4°).

Heimann, Dr. Betty, **Die Tiefschlafspekulation der alten Upanischaden.** 22 S., gr. 8°. (Untersuchungen zu der Geschichte des Buddhismus 7.) München-Neubiberg 1922, Oskar Schloß Verlag.

Richter, Julius, **Die indischen Religionen,** (Bd 55 der „Philosoph. Reihe"), München 1922, Rösl & Co., Verlag; 200 S., Kl. 8°. —

Höver, Otto, **Indische Kunst.** Mit 2 eingedr. Übersichtskart. u. 10 Skizzen im Text, sowie 44 Abb. im Anh., 132 S., 8° (Jedermanns Bücherei, Abt. Bildende Kunst; Herausgeg. v. W. Waetzoldt), Breslau 1923, Ferdinand Hirt, Verlag.

Mayer, Otto, **Zwanzig Jahre an indischen Fürstenhöfen.** Herausg. v. F. R. Nord, Ill., VII u. 198 S. Dresden 1922, Deutsche Buchwerkstätten. Ein indischer Maharadscha hat gegen den Verfasser, der sein langjähriger Palastvorsteher war, Beleidigungsklage sofort nach Erscheinen des Buches erhoben. Die Verhandlung findet augenblicklich in Dresden statt. —

Howard-Burg, Oberstlt. C. K., D. S. O., u. and. Teiln. d. Exped. **Mount Everest;** Deutsch von W. Rickmer Rickmers (Die Erkundungsfahrt 1921). Mit eingedr. kl. Skizzen, 33 Bildern u. 3 farb. Karten. Basel 1922, Schwabe & Co., (VIII u. 299 S., gr. 8°).

Rupprecht, Kronprinz v. Bayern, **Reiseerinnerungen aus Indien.** Kempten 1922, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pastet K.-G. (XIII u. 356 S., Taf., gr. 8°).

Rupprecht, Kronprinz von Bayern. **Reiseerinnerungen aus Ostasien.** Kempten 1923. Verlag Josef Kösel u. Friedrich Pastet, K.-G.

Abs, P. P., **Indiens Religion.** Eine Darstellung des Hinduismus. (Bd. 1 d. S. „Halle der Religionen"), Bonn 1922, Kurt Schroeder, Verlag.

Roy, Manabendra Nath, **Indien** (India in transition). Unter Mitwirk. v. Abani Mukharji (Autor. Übers. v. W. Schulz) XV u. 191 S., gr. 8°, Hamburg 1922, C. Hoym Nachflg. Verlag.

Glasenapp, Helmuth v., **Der Hinduismus,** Religion u. Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43 Abb. (Taf.). München 1922, Kurt Wolff, (XVI u. 505 S., 1 Bd.; gr. 8°).

Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wissenschaften (Phil.-hist. Kl.) 1922. 24. Verlag d. Akad. d. Wissenschaften; Vereinigung wissenschaftl. Verleger in Komm., Berlin 1922:

Jacobi, Hermann, **Bhamaha und Dandin,** ihr Alter und ihre Stellung in der indischen Poetik, S. 210—226, 4°, Umschlagt.

Lüders, Heinrich, **Zur Geschichte u. Geographie Ostturkestans.** Mit 2 Taf., S. 243—261, 4°, Umschlagt.

Lüders, Heinrich, **Zu den Upanischads** (2. 7, S. 227—42, 4° Umschlagt.

Hedin, Sven, **Tsangpo Lamas Wallfahrt,** 2. Die Nomaden, F. A. Brockhaus, Leipzig.

Reichwein, Adolf, **China und Europa,** Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrh. Mit 26 Abb. auf 16 Tafeln, Berlin, Oesterheld & Co., 1923, 179 S. 4° —

Dahlmann, Joseph, S. J., **Japans älteste Beziehungen zum Westen 1542—1614 in zeitgenössischen Denkmälern seiner Kunst.** Ill., VII u. 72 S., gr. 8°. („Stimmen d. Zeit", Reihe 1, H. 9), Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co.

Sauter, Unter Brahminen und Parias. Erinnerungen aus 15 glücklichen Jahren. Neue Folge von „Mein Indien". Leipzig 1923, K. F. Koehler.

Milaraspa, (Rje btsum Mi la ras pai rnam thar rgyas par phye ba mgur'bum) Tibetische Texte, in Auswahl übertr. v. Berthold **Laufer.** Hagen i. W. u. Darmstadt 1922, Folkwang-Verlag; 79 S., 14 S. Abb., 4° (Textwerke der Schriftenreihe „Kulturen d. Erde", Tibet I.)

Studien zur Kunst des Ostens. Josef **Strzygowski** gewidmet von seinen Freunden und Schülern. Dresden-Hellerau 1922, Avalun-Verlag.

Rabindranath Tagore, Die hungrigen Steine; deutsch v. Helene Meyer-Franck u. Annemarie v. Puttkamer. München 1923, Kurt Wolff.

Große, Ernst, **Die ostasiatische Plastik.** Mit 31 Tafeln. Zürich 1922, Verlag Seldwyla (Karl Hönn).

Wiese, von, **Nava** (eine Erzählung aus Ceylon), Jena 1923, Eugen Diederichs Verlag.

Lessing, Theodor, **Europa und Asien.** Hannover 1923, W. A. Adam Verlag. 438 S., gr. 8°.

Ikeda, S., **Weltbetrachtungen eines Japaners,** Stuttgart 1923, Verlag „Ausland und Heimat", G. m. b. H., Neues Schloß.

Pfore, Anton von, Kaplan der Pfalzgräfin Mechthild von Rottenburg. **Buch der Beispiele der alten Weisen,** (erschien erstmals 1483 in Ulm). Neudruck dieser indischen Fabeln mit Bildern nach den mittelalt. Holzschnitten. Berlin 1923, Mauritius-Verlag.

Flaig, Walther, **Im Kampf um Tschomo-lungma,** den Gipfel der Erde. Ill. 8°, 76 S. Stuttgart 1923, Kosmos, Franck'sche Verlagshandlung.

Salmony, Alfred, **Europa-Ostasien.** Religiöse Skulpturen (1.—3. Taus.) Potsdam 1922, G. Kiepenheuer, 82 S.

Herrmann, Albert, **Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom** um 100 nach Chr. Geb. Originalkarte mit erl. Text. Leipzig 1922, I. C. Hinrichs.

Buschan, Dr. Georg, **Illustrierte Völkerkunde.** 2. Bd., Australien und Ozeanien, Asien. Stuttgart 1923, Strecker und Schröder, Verlag.

Der süd- und ostasiatische Teil wird von Prof. Dr. Wilhelm Volz, Dr. Arthur Haberlandt, Prof. Dr. Michael Haberlandt und Dr. Robert Heine-Geldern behandelt. Dem Buddhismus (Dr. Arthur Haberlandt) sind die Seiten 517—521 gewidmet.

Hillebrandt, Dr. Alfred, **Aus Alt- und Neu-Indien.** Breslau 1923, M. und H. Marcus Verlag.

Boerschmann, Ernst, **Baukunst und Landschaft in China.** Berlin 1923. C. Wasmuth Verlag.

Lehmann, D. Edw. und **Haas,** D. Hans (unter Mitw. zahlr. and. Theologen und Gelehrten), **Textbuch zur Religionsgeschichte,** 2. Aufl., Leipzig und Erlangen 1922, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl XII u. 382 S. Die Auswahl der buddhistischen Texte (im weitesten Sinne) lag in den bewährten Händen von D. Hans Haas, Leipzig, und Helmer Smith-Lund.

Streeter, B. H., und **Appasamy,** A. I., **Der Sadhu,** Christliche Mystik in einer indischen Seele. Stuttgart-Gotha 1922, F. A. Perthes Verlag. 200 Seiten.

Koehler, Dr. Franz, **Indischer Geist und christliches Heil.** München 1922, Rösl & Co., 382 S. (Philos. Reihe, 52. Band.)

Ostasien-Jahrbuch. Jahresbericht des Allg. Protestant. Missionsvereins. Herausgegeb. von Missionsdirektor D. Dr. Witte. Berlin 1923, 128 S., Verlag des Missionsvereins.

Jahrbuch 1924 der Deutschen Niederländisch Indiens, Weltevreden, Noordwijk 6, Deutsche Buchhandlung.

Nyanatiloka, Die Fragen des Milindo. II. Band. VIII; 268 S. ½ Lein. 1924. Oskar Schloß Verlag. München-Neubiberg.

Der Pfad. Eine kleinere buddhistische Zeitschrift. II. Jahrgang. 1923/4. ½ Lein. Oskar Schloß Verlag. München-Neubiberg.

********* Zarathustras Erlösung.** Also sprach der letzte Zarathustra. Liebhaberausgabe. 1924. Oskar Schloß Verlag. München-Neubiberg.

W. Tausk, Olaf Höris Tod. Liebhaberausgabe 1924. Oskar Schloß Verlag. München-Neubiberg.

Angelus Silesius. Sämtliche Poetische Werke. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludw. Held. I. Band CXXXVIII, 294 S. II. Band. 330, LI S. 1922. O. C. Recht Verlag, München.

3. Neuerscheinungen des Auslandes oder in fremden Sprachen:

Caillard, Gaston, **L'Indochine.** Géographie — Histoire — Mise en valeur. Kouang — Tchéou — Wan. Paris, Notre Domaine colonial. 8° (Franz.)

Reichelt, Karl Ludwig, **Fra Ostens religiose Liv.** Et Indblik i den Kinesiske Mahayana-Buddisme. Kopenhagen 1922, Gad, 8° (Dän.)

Griffis, William Elliot, **China's story in myth, legend, art and annals.** Boston 1922, Houghton Mifflin, 8° (Engl.).

Wihtehead, Richard Bertram, **The Pre-Mohammedan coinage of northwestern India.** New-York, Am. Numism. Soc., 8° (Engl.).

Saunders, K. J., **Buddhism in the modern world.** London 1922, Society for Promoting christian Knowledge. 83 S., 8° (Engl.).

Cave, Sidney, **Living religions of the East,** New York, Scribner, 8° (Engl.).

Russell, Sir Herbert, **With the Prince in the East.** A record of the royal visit to India and Japan. Ill., London 1922, Methuen, 8° (Engl.).

Hara, Katsuro, **An introduction to the history of Japan.** New-York and London 1922, Putman's Sons (XVIII, 411 S., gr. 8°), Yamato Society Publication (Engl.).

Waley, Arthur, **Zen Buddhism and its relation to art.** London 1922, 8°, Luzac (Engl.).

Saklatwalla, J. E., **A bibliography of religion, mainly** Avestan and Vedic. London 1922, 2°, Luzac (Engl.)

Strickland, C. F., **An introduction to cooperation in India,** London 1922, Milford, 8°, (Engl.).

Sarkar, Benoy Kumar, The Politikal Institutions and Theories of the Hindus, Leipzig 1922, Markert und Petters. (XXIV u. 242. S.) (Engl.).

Teichmann, Eric, C. I. E., **„Travels in North Western China".** Cambridge 1923, University Press.

Yamabe, S., and **Beck,** L. Adams, **Buddhist Psalms,** translated from the Japanese of **Shinran Shonin.** London 1921, John Murray, Albemarle Street W, 91 S.

Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02459 1524